This is a digital copy of a book that was preserved for generations on library shelves before it was carefully scanned by Google as part of a project to make the world's books discoverable online.

It has survived long enough for the copyright to expire and the book to enter the public domain. A public domain book is one that was never subject to copyright or whose legal copyright term has expired. Whether a book is in the public domain may vary country to country. Public domain books are our gateways to the past, representing a wealth of history, culture and knowledge that's often difficult to discover.

Marks, notations and other marginalia present in the original volume will appear in this file - a reminder of this book's long journey from the publisher to a library and finally to you.

**Usage guidelines**

Google is proud to partner with libraries to digitize public domain materials and make them widely accessible. Public domain books belong to the public and we are merely their custodians. Nevertheless, this work is expensive, so in order to keep providing this resource, we have taken steps to prevent abuse by commercial parties, including placing technical restrictions on automated querying.

We also ask that you:

+ *Make non-commercial use of the files* We designed Google Book Search for use by individuals, and we request that you use these files for personal, non-commercial purposes.
+ *Refrain from automated querying* Do not send automated queries of any sort to Google's system: If you are conducting research on machine translation, optical character recognition or other areas where access to a large amount of text is helpful, please contact us. We encourage the use of public domain materials for these purposes and may be able to help.
+ *Maintain attribution* The Google "watermark" you see on each file is essential for informing people about this project and helping them find additional materials through Google Book Search. Please do not remove it.
+ *Keep it legal* Whatever your use, remember that you are responsible for ensuring that what you are doing is legal. Do not assume that just because we believe a book is in the public domain for users in the United States, that the work is also in the public domain for users in other countries. Whether a book is still in copyright varies from country to country, and we can't offer guidance on whether any specific use of any specific book is allowed. Please do not assume that a book's appearance in Google Book Search means it can be used in any manner anywhere in the world. Copyright infringement liability can be quite severe.

**About Google Book Search**

Google's mission is to organize the world's information and to make it universally accessible and useful. Google Book Search helps readers discover the world's books while helping authors and publishers reach new audiences. You can search through the full text of this book on the web at `http://books.google.com/`

**A propos de ce livre**

Ceci est une copie numérique d'un ouvrage conservé depuis des générations dans les rayonnages d'une bibliothèque avant d'être numérisé avec précaution par Google dans le cadre d'un projet visant à permettre aux internautes de découvrir l'ensemble du patrimoine littéraire mondial en ligne.

Ce livre étant relativement ancien, il n'est plus protégé par la loi sur les droits d'auteur et appartient à présent au domaine public. L'expression "appartenir au domaine public" signifie que le livre en question n'a jamais été soumis aux droits d'auteur ou que ses droits légaux sont arrivés à expiration. Les conditions requises pour qu'un livre tombe dans le domaine public peuvent varier d'un pays à l'autre. Les livres libres de droit sont autant de liens avec le passé. Ils sont les témoins de la richesse de notre histoire, de notre patrimoine culturel et de la connaissance humaine et sont trop souvent difficilement accessibles au public.

Les notes de bas de page et autres annotations en marge du texte présentes dans le volume original sont reprises dans ce fichier, comme un souvenir du long chemin parcouru par l'ouvrage depuis la maison d'édition en passant par la bibliothèque pour finalement se retrouver entre vos mains.

**Consignes d'utilisation**

Google est fier de travailler en partenariat avec des bibliothèques à la numérisation des ouvrages appartenant au domaine public et de les rendre ainsi accessibles à tous. Ces livres sont en effet la propriété de tous et de toutes et nous sommes tout simplement les gardiens de ce patrimoine. Il s'agit toutefois d'un projet coûteux. Par conséquent et en vue de poursuivre la diffusion de ces ressources inépuisables, nous avons pris les dispositions nécessaires afin de prévenir les éventuels abus auxquels pourraient se livrer des sites marchands tiers, notamment en instaurant des contraintes techniques relatives aux requêtes automatisées.

Nous vous demandons également de:

+ *Ne pas utiliser les fichiers à des fins commerciales* Nous avons conçu le programme Google Recherche de Livres à l'usage des particuliers. Nous vous demandons donc d'utiliser uniquement ces fichiers à des fins personnelles. Ils ne sauraient en effet être employés dans un quelconque but commercial.

+ *Ne pas procéder à des requêtes automatisées* N'envoyez aucune requête automatisée quelle qu'elle soit au système Google. Si vous effectuez des recherches concernant les logiciels de traduction, la reconnaissance optique de caractères ou tout autre domaine nécessitant de disposer d'importantes quantités de texte, n'hésitez pas à nous contacter. Nous encourageons pour la réalisation de ce type de travaux l'utilisation des ouvrages et documents appartenant au domaine public et serions heureux de vous être utile.

+ *Ne pas supprimer l'attribution* Le filigrane Google contenu dans chaque fichier est indispensable pour informer les internautes de notre projet et leur permettre d'accéder à davantage de documents par l'intermédiaire du Programme Google Recherche de Livres. Ne le supprimez en aucun cas.

+ *Rester dans la légalité* Quelle que soit l'utilisation que vous comptez faire des fichiers, n'oubliez pas qu'il est de votre responsabilité de veiller à respecter la loi. Si un ouvrage appartient au domaine public américain, n'en déduisez pas pour autant qu'il en va de même dans les autres pays. La durée légale des droits d'auteur d'un livre varie d'un pays à l'autre. Nous ne sommes donc pas en mesure de répertorier les ouvrages dont l'utilisation est autorisée et ceux dont elle ne l'est pas. Ne croyez pas que le simple fait d'afficher un livre sur Google Recherche de Livres signifie que celui-ci peut être utilisé de quelque façon que ce soit dans le monde entier. La condamnation à laquelle vous vous exposeriez en cas de violation des droits d'auteur peut être sévère.

**À propos du service Google Recherche de Livres**

En favorisant la recherche et l'accès à un nombre croissant de livres disponibles dans de nombreuses langues, dont le français, Google souhaite contribuer à promouvoir la diversité culturelle grâce à Google Recherche de Livres. En effet, le Programme Google Recherche de Livres permet aux internautes de découvrir le patrimoine littéraire mondial, tout en aidant les auteurs et les éditeurs à élargir leur public. Vous pouvez effectuer des recherches en ligne dans le texte intégral de cet ouvrage à l'adresse `http://books.google.com`

A 689,227

PROPERTY OF
University of Michigan Libraries
1817
ARTES SCIENTIA VERITAS

# ŒUVRES PHILOSOPHIQUES ET MORALES DE NICOLE

CONTENANT

UN CHOIX DE SES ESSAIS

ET ÉCRITS

AVEC DES NOTES ET UNE INTRODUCTION

PAR C. JOURDAIN

PROFESSEUR DE PHILOSOPHIE

PARIS

L. HACHETTE, ÉDITEUR, rue Pierre-Sarrazin, 12 | LADRANGE, LIBRAIRE, quai des Augustins, 19

1845

# OEUVRES

# PHILOSOPHIQUES

## ET MORALES

# DE NICOLE

Imprimerie d'E. Duverger, rue de Verneuil, n° 4.

# ŒUVRES

# PHILOSOPHIQUES

## ET MORALES

# DE NICOLE, Pierre

COMPRENANT

## UN CHOIX DE SES ESSAIS

ET PUBLIÉES

AVEC DES NOTES ET UNE INTRODUCTION

PAR C. JOURDAIN

PROFESSEUR DE PHILOSOPHIE

PARIS

L. HACHETTE, ÉDITEUR
rue Pierre-Sarrazin, 12

LADRANGE, LIBRAIRE
quai des Augustins, 19

1845

BJ
1242
.N64
1845

# INTRODUCTION

## I

Pierre Nicole naquit à Chartres, au mois d'octobre 1625. Son père, avocat au parlement de Paris, s'était acquis, par d'élégants plaidoyers, la réputation d'un orateur facile, brillant et instruit. Ami des lettres et bel esprit, il employait ses loisirs à étudier les anciens ou à composer des vers dont la gaieté un peu libre contrastait avec la gravité de sa profession. Lorsqu'il mourut, un libraire songea à publier le recueil de ses poésies ; mais la piété austère de la famille s'alarma; elle adressa une requête à l'autorité ecclésiastique, et l'édition projetée n'eut pas lieu.

L'enfance de Nicole se passa dans la maison et sous les yeux de son père qui voulut lui-même le former à la connaissance des littératures anciennes. Grâce à une vive pénétration, aidée de la mémoire la plus heureuse, il avait terminé à quatorze ans le cours de ses humanités. Ayant quitté la ville de Chartres vers la fin de 1642, il vint à Paris, au collége d'Harcourt, faire sa philosophie, fut reçu maître ès-arts en 1644, et commença l'étude de la théologie. Ses premiers maîtres dans cette science délicate furent M. de Saint-Beuve, le casuiste le plus célèbre et sans contredit le plus judicieux de ce temps, et un docteur qui n'a pas laissé de nom, M. Lemoine. Celui-ci, zélé moliniste, avait écrit un ouvrage contre Jansénius, tandis que son collègue professait les opinions

de saint Augustin sur la grâce, et penchait secrètement pour l'évêque d'Ypres. Par un de ces hasards si fréquents aux époques de dissensions religieuses, Nicole se trouvait ainsi jeté, au sortir de sa première jeunesse, dans la controverse la plus embarrassée qui ait peut-être divisé l'Église. Il prit dès-lors un parti qui décida de son avenir, et se rangea du côté des défenseurs de la grâce.

La tournure naturellement religieuse de son caractère put contribuer à sa résolution ; mais elle tenait aussi à des causes plus particulières. Dès son arrivée à Paris, il avait fréquenté la maison de Port-Royal, où une de ses tantes, la mère Marie-aux-Anges, venait de se retirer, après avoir réformé l'abbaye de Maubuisson. Il assistait régulièrement aux instructions de l'abbé Singlin, confesseur du monastère, et voyait Sainte-Marthe, de Saci, Arnauld, dont les entretiens devaient exercer une influence profonde sur son esprit. Il se laissa bientôt gagner à leur exemple, et accepta un emploi de maître dans les écoles que la société avait fondées depuis peu, pour élever loin du monde, dans la pratique des vertus chrétiennes, quelques jeunes gens sortis de familles pieuses. Ouvertes une première fois à côté de la maison de Paris, transportées peu après à Port-Royal-des-Champs, et de là au Chesnai, près Versailles, ces écoles étaient établies, vers 1646, dans la rue Saint-Dominique-d'Enfer [1]. Ce fut là que Nicole fit l'apprentissage de son emploi de maître, sous la direction de M. Wallon de Beaupuis. Il était le col-

(1) Besoigne raconte avec détail l'histoire de ces écoles, *Hist. de l'abbaye de Port-Royal*, tome IV, Cf. Gouget, *Vie de Nicole*, 2e partie, chapitre III.

lègue de Lancelot, et il eut pour disciple l'historien Le Nain de Tillemont, à qui il enseigna les belles-lettres et la philosophie. Doué du talent de narrer avec art, il entremêlait habilement les idées et les faits, le précepte et l'exemple, ne dictait aucun cahier et exerçait plus volontiers le jugement que la mémoire de ses élèves. Ses leçons, dégagées de tout appareil scolastique, se réduisaient à une conversation instructive où les difficultés s'aplanissaient par la discussion, et qui ne se terminait pas sans que la raison du disciple ne fût éclairée et convaincue. Elles ont fourni la matière d'un ouvrage excellent, l'*Art de penser*, rédigé par Arnauld en 1662, et complété par Nicole qui y ajouta successivement deux discours préliminaires, ainsi que plusieurs chapitres [1].

Au milieu de ses autres occupations, Nicole poursuivait l'étude de la théologie. Il obtint le grade de bachelier en 1649, et il se préparait sérieusement à prendre sa licence, lorsque la censure des fameuses propositions de Jansénius par la Sorbonne jeta un nouveau germe de division dans les esprits. A la veille d'une lutte dont personne ne pouvait prévoir l'issue, Nicole renonça aux honneurs disputés de la carrière ecclésiastique pour vivre dans le silence

(1) Les historiens de Port-Royal ne sont pas d'accord sur la part que Nicole et Arnauld ont prise à l'*Art de penser*. Suivant Besoigne (*Ibid.*, IV, p. 231), Nicole « est l'auteur de tout ce qui regarde les règles, et Arnauld de la quatrième partie qui traite de la méthode. » Suivant Moréri, au contraire (art. *Nicole*), « la première et la seconde partie de la première édition sont de M. Arnauld, et les autres parties, les préfaces et autres additions qui se trouvent dans la seconde édition et les quatre suivantes, sont de M. Nicole. » L'opinion que nous émettons se fonde sur deux notes de l'abbé Goujet que nous avons reproduites ailleurs (*Œuv. phil. d'Arnauld*, Introduction, page xj).

et la méditation. Mais la solitude de Port-Royal où il se retira ne lui offrit pas le repos qu'il y cherchait. Arnauld, que menaçait un puissant parti, ayant réclamé le secours de sa plume pour la défense de la cause commune, le sentiment du devoir l'emporta chez Nicole sur l'amour de la paix. Il se résigna aux inquiètes agitations de la polémique religieuse, et ses journées se passèrent à préparer ou à revoir cette foule de traités, de lettres et d'apologies qui sortaient de Port-Royal et allaient jeter la confusion dans le camp opposé. Parmi les ouvrages innombrables où il coopéra, on cite les *Provinciales,* dont il retoucha plusieurs, ébaucha quelques autres, et publia une excellente traduction latine et un commentaire sous le pseudonyme de Guillaume Wendrock, docteur en théologie de l'Université de Salzbourg. Peu d'années après, il composa, à l'imitation du chef-d'œuvre de Pascal, dix-huit *Lettres sur l'hérésie imaginaire,* satire parfois ingénieuse, plus souvent diffuse de quelques adversaires du jansénisme, entre autres du sieur Desmarets de Saint-Sorlin, qui, de poëte et de romancier, s'était fait théologien. Nicole rappelait par où ce nouvel allié des jésuites avait commencé « à se faire connaître dans le monde; » et, à cette occasion, il s'élevait avec énergie contre les auteurs dramatiques. « Un faiseur de romans et un poëte de théâtre, disait-il, est un empoisonneur public... qui doit se regarder comme coupable d'une infinité d'homicides spirituels, ou qu'il a causés en effet, ou qu'il a pu causer par ses écrits pernicieux. Plus il a eu soin de couvrir d'un voile d'honnêteté les passions criminelles qu'il y décrit, plus il les a rendues dangereuses et capables de surprendre et de corrompre les

âmes simples et innocentes [1]. » Racine, que cette violente satire concernait pour le moins autant que Desmarets, sentit son amour-propre et sa dignité vivement blessés; il répondit par deux lettres pleines d'amertume, de hauteur et d'esprit; et, sans l'intervention pacifique de Boileau, qui joua dans cette affaire le rôle de médiateur, un débat animé entre le jeune auteur d'*Andromaque*, élève de Port-Royal, et ses austères précepteurs, aurait agrandi le terrain déjà si large des controverses religieuses.

Après la paix de Clément IX, à laquelle il eut beaucoup de part, Nicole, rendu au repos et à la liberté, se livra à des occupations moins stériles pour l'Église que les tristes querelles du jansénisme. Athlète habile et heureux de l'orthodoxie, il engagea contre Claude et Jurieu une mémorable controverse qui avait pour objet le dogme de la transsubstantiation et dont le principal monument fut le traité de la *Perpétuité de la foi de l'Église sur l'Eucharistie* [2]. Ce chef-d'œuvre d'érudition et de raisonnement, qui aida à la conversion de Turenne, avait coûté à l'auteur d'immenses recherches. Mais « Vous êtes prêtre et docteur, dit-il à Arnauld, et moi je ne suis que simple clerc; il est convenable que l'on n'envisage que vous dans un travail où il faut parler au nom de l'Église et défendre la foi dans des points si importants. » L'ouvrage parut donc sous le nom d'Arnauld qui reçut de toutes parts des

(1) *Les Visionnaires, ou seconde partie des Lettres sur l'hérésie imaginaire*, Liège, 1667, in-18, page 5.

(2) Le 1er volume parut en 1669, le 2e en 1672, le 3e en 1676. Nicole avait déjà publié en 1664, sous le même titre et sur le même sujet, un petit volume in-12 qu'on nomme ordinairement la *Petite perpétuité* pour le distinguer du grand ouvrage.

félicitations, et Nicole se contenta de jouir secrètement du succès.

Un ouvrage d'un genre différent qui appartient aussi à cette époque de sa vie est le recueil intitulé *Essais de Morale*, dont le premier volume parut en 1675. Toujours aussi pressé de fuir la gloire que d'autres de la rechercher, il se cacha de nouveau, non cette fois sous le nom d'un ami, mais sous celui de Chanteresne, qu'il garda dans les volumes suivants : rare exemple de modestie de la part d'un écrivain ; car les philosophes mêmes, dit Cicéron, inscrivent leur nom au bas des traités qu'ils composent contre la gloire.

Ces ouvrages et une foule d'autres furent composés par Nicole dans les loisirs que lui laissèrent plusieurs voyages dans l'intérieur de la France. En 1669, il se rendit à Troyes où il établit des écoles pour l'éducation des jeunes filles. En 1671, il accompagna Arnauld à Angers. En 1676, il visita Avignon, Nîmes, Montpellier, Carcassonne ; vit l'évêque d'Alet, Pavillon ; passa à Grenoble ; se rendit au tombeau de Saint-François de Sales, à Annecy ; revint par Lyon, et fut de retour à Paris la même année.

Il semble qu'il fut dans la destinée de Nicole de fuir par caractère les contestations et les embarras, et d'y être sans cesse rejeté par les circonstances ou par des démarches irréfléchies. En 1677, au milieu du calme apparent de l'Église, il s'était prêté à rédiger, au nom des évêques d'Arras et de Saint-Pons, une lettre au pape Innocent XI, où ces prélats dénonçaient au Saint-Siége certaines propositions des casuistes modernes, nom qui désignait les écrivains de la Compagnie de Jésus. Cette lettre, accueillie avec faveur par le souverain pontife, ne

pouvait que renouveler en France les querelles assoupies par la paix de Clément IX. Louis XIV la lut avec dépit; il enjoignit aux autres évêques de ne pas la signer, et, lorsque la mort de la duchesse de Longueville eut enlevé au jansénisme le seul appui qu'il eût à la cour, de sourdes menaces firent redouter de nouvelles persécutions contre Port-Royal. Arnauld et Nicole, menacés de perdre la liberté, se résignèrent alors à quitter la France et à se réfugier à Bruxelles. Arnauld, dont le courage ne savait pas faiblir, supporta aisément les ennuis de l'exil; mais il n'en fut pas de même de Nicole, moins préparé à de si rudes épreuves. Lui-même raconte avec une tristesse pleine de vérité toutes les peines que lui causa cette fuite précipitée sur une terre étrangère et inconnue. « Rien n'est plus contraire à mon humeur, écrit-il, que les changements de lieu, les visages nouveaux, les nouvelles connaissances. Il a fallu essuyer ces changements plus d'une fois cependant tous les mois, et je ne me suis point vu en un lieu d'où je n'eusse un sujet raisonnable de craindre d'être forcé de sortir. On me disait en un endroit qu'il y avait un président qui me pourrait faire pièce; ailleurs, on me faisait appréhender le gouverneur... Au lieu des personnes que je voyais à Paris, j'ai été réduit, premièrement, à des personnes auprès de qui ni mon latin, ni mon français, ni tout ce que je pouvais savoir en quelque art et en quelque science que ce fût, ne me servait de rien. Ensuite, j'ai été assez longtemps avec des charrons et des bateliers pour apprendre leurs mœurs et leurs coutumes [1]. »

(1) Lettres de Nicole, XXV, *Essais de morale*, Paris, 1733, tome VII, page 170.

Le départ d'Arnauld pour la Hollande ajouta encore aux embarras de Nicole qui se trouva dans la plus complète solitude : « réduit, comme il le dit[1], à n'avoir de conversation qu'avec les hêtres et les chênes » Il se lassa bientôt d'un pareil genre de vie; et avisant aux moyens d'en sortir, il écrivit à l'archevêque de Paris pour lui expliquer la part qu'il avait eue dans la lettre au pape Innocent XI. Cette apologie, que le prélat s'empressa de rendre publique, fut regardée à Port-Royal comme une insigne faiblesse. Nicole reçut de tous côtés des lettres où on lui rappelait durement qu'un repos et une liberté que l'on acquiert en abandonnant la vérité et les intérêts de l'Église ne saurait produire qu'un effroyable trouble et une honteuse servitude ; que le désir de conserver un repos humain et une liberté charnelle est trompeur et pernicieux; que ce serait semer dans la chair que d'employer son esprit à recueillir le fruit d'un misérable repos[2]. Arnauld se montra moins sévère; il eut égard aux services et aux vertus d'un ami; et, tout en jugeant la démarche de Nicole inopportune, il se plaignit qu'on le traitât comme un esclave qui n'aurait pas la liberté de faire ce qui lui plaît[3].

Nicole, ainsi condamné par la plupart, excusé par quelques-uns, cherchait à justifier sa conduite à ses propres yeux et à ceux des autres, lorsque M. de Harlay,

(1) *Lettres de Nicole*, XXV, *Essais de morale*, Paris, 1733, tome VII, page 170.

(2) *Nouvelles lettres* de M. Nicole, LIII, *Essais*, suite du tome VIII, page 286.

(3) *Vie de Nicole*, par Goujet, 2e partie, page 110.

satisfait de ses explications, l'autorisa à venir résider à Chartres, et peu après à Paris, où il se fixa. Les soucis et l'exil, en altérant sa santé, n'avaient point affaibli la vigueur de son esprit. A peine rendu à une vie plus calme, on le vit reprendre ses anciens travaux avec autant d'activité que jamais[1]. Il publia de nouveaux traités contre les protestants, continua ses *Essais de morale*, produisit un système de la grâce qu'il eut à défendre contre Arnauld et le P. Quesnel; réfuta les principales erreurs du quiétisme, et prit même part à la controverse de l'abbé de Rancé et de Mabillon sur les études monastiques. La mort le saisit au milieu de ses travaux, le 11 octobre 1695, à l'âge de soixante-dix ans.

Quelques jours après, Madame de Sévigné écrivait à sa fille : « Nous perdons M. Nicole ; c'était le dernier des Romains[2]. » Tous les grands hommes de Port-Royal avaient disparu en effet de la scène; Lancelot, Sainte-Marthe, de Saci, étaient morts depuis plusieurs années; Arnauld venait d'expirer à Liège, et Nicole, allant les rejoindre, emportait avec lui les derniers restes de cette vertueuse, savante et illustre société.

(1) Voici les titres des principaux ouvrages écrits par Nicole pendant les dernières années de sa vie : *Les prétendus Réformés convaincus de schisme*, Paris, in-12, 1684 ;—*De l'Unité de l'Église*, Ibid., in-12, 1687 ; — *Essais de morale sur les Épîtres et les Évangiles des dimanches*, etc., Ibid., 4 vol. in-12, 1687;—*Écrits en faveur de la grâce générale* (publiés en 1715, 2 vol. in-12) ;—*Mémoire sur la dispute entre le P. Mabillon et M. de Rancé au sujet des études monastiques ; — Réfutation des principales erreurs des quiétistes*, Paris, 1695, in-12.

(2) Lettre du 24 novembre 1695, tome XI, page 241, de l'édition de M. Gauld de Saint-Germain.

## II

La vie de Nicole, cette existence retirée et cependant si active, si agitée même, donne une assez juste image du caractère de l'homme, moins entreprenant que laborieux, moins courageux que résigné, infatigable au travail, ferme dans ses devoirs et dans sa foi, pieux et honnête, mais modeste, soumis, indulgent, ami du repos pour les autres et pour lui-même, et ne possédant ni l'énergie ni la décision qui distinguaient le grand Arnauld.

Que si on considère chez Nicole les tendances de la pensée, on reconnaît aisément, à sa religieuse pitié pour la condition de l'homme, le disciple fidèle de saint Augustin, de Jansénius et de Port-Royal. De quelque part qu'il envisage la nature humaine, il n'y aperçoit que d'inexprimables infirmités, et du côté de l'esprit un aveuglement, et dans la volonté une impuissance qui rendent la vie semblable, selon ses termes, à une image qui passe, à une vapeur qui se dissipe. Non-seulement Dieu est le principe de notre être, mais toutes les déterminations de nos facultés procèdent directement du concours efficace de sa grâce. C'est d'elle que nous viennent nos actes et nos idées; sans elle nous ne pourrions ni connaître ni agir; nous ne serions que faiblesse et néant[1]. Nicole ne cherchait pas dans cette pensée un thème plus ou moins fécond de déclamations éloquentes; comme Pascal, il la portait au fond de son cœur; elle était la plus chère de ses convictions. Il n'y a pas renoncé, il ne l'a même pas modifiée,

(1) Voyez le traité *De la Faiblesse de l'homme*, passim.

comme on a pu le croire, mais plutôt exagérée dans le débat qu'il eut sur la fin de ses jours avec Arnauld. Examinant comment Dieu distribue ses dons, si l'humanité entière y participe, ou s'ils restent le privilége d'un petit nombre d'élus, il soutint que la Providence non-seulement prépare, mais accorde effectivement à tous les hommes certaines grâces actuelles, intérieures et surnaturelles qui disposent la volonté à l'accomplissement de ses devoirs. Mais pourquoi ces grâces générales? parce que, si elles nous manquaient dans la condition où le péché nous a réduits, nous manquerions du pouvoir physique de faire le bien. Ainsi Nicole déniait à l'âme, privée de ses autres prérogatives, la force même de produire une détermination, cette force que, malgré son jansénisme, Arnauld déclarait aussi inséparable de la liberté que l'idée d'une montagne peut l'être de celle d'une vallée [1]. Au lieu de relever l'homme, Nicole achevait de l'abaisser, et s'il apportait quelque tempérament au dogme rigoureux de la prédestination, il rendait l'empire de la grâce plus absolu et plus accablant.

Un sentiment aussi profond de la faiblesse de l'homme devait entretenir dans l'esprit de Nicole des préventions défavorables à la philosophie. Quelle confiance, en effet,

(1) Nicole, *Traité de la Grâce générale*, 1715, tome I, pages 162, 169, 188, 231, etc., Cf. Arnauld, *Du Pouvoir physique*, OEuvres complètes, Lausanne, 1775, in-4°, tome X, pages 459, 498, 501, etc. « N'allons pas chercher ailleurs que dans nous-mêmes, dit admirablement Arnauld (page 496), la notion et l'idée de la liberté. Gardons-nous bien de la vouloir éclaircir par des comparaisons prises d'autres choses. Elle est unique en son espèce, et cette propriété de notre nature intelligente n'a rien ailleurs qui lui ressemble. Arrêtons-nous donc au sentiment intérieur que nous en avons; nous en apprendrons plus par là que par toute autre voie. »

peuvent mériter les libres efforts de l'intelligence dans la recherche de la vérité, s'il est avéré que l'intelligence est un pouvoir aveugle et si la nature entière de l'homme est frappée d'impuissance? Le meilleur parti, assurément, est de renoncer à des études aussi laborieuses que stériles, et d'aller puiser à des sources plus hautes, par des voies plus sûres que la science des hommes, les seules connaissances qui nous importent, celle de Dieu et celle de nous-mêmes. Il n'est donc pas étonnant que, sans parler de Montaigne, dont la légèreté ne pouvait trouver grâce devant le génie austère de Port-Royal, les philosophes soient en général jugés par Nicole avec une sévérité vraiment excessive. S'il faut en croire ce censeur rigoureux de la raison, « la plus grande partie de la philosophie humaine n'est qu'un amas d'obscurités et d'incertitudes, ou même de faussetés[1]. » « Le plus grand fruit qu'on puisse tirer des ouvrages des philosophes est d'y apprendre que la philosophie est un vain amusement, et que ce que les hommes en savent n'est presque rien[2]. » — « La plus solide philosophie est bien plus propre à détromper ceux qui se flattent de leur science qu'à instruire ceux qui désirent d'apprendre quelque chose d'assuré et de certain[3]. »

Nicole ne pardonne même pas à cette grande philosophie cartésienne, qui comptait parmi ses chefs ou ses partisans les esprits les plus vigoureux et les plus sains, et que lui-même avait enseignée dans les écoles de Port-Royal. « De quelque éloge qu'on relève la philosophie de M. Descartes, dit-il, il faut néanmoins reconnaître que ce

(1) *Faiblesse de l'homme*, chapitre VII. (2) *Ibid, ibid.*
(3) *Lettres*, LXXXII; *Essais*, tome VIII, page 200.

qu'elle a de plus réel, est qu'elle fait très bien comprendre que tous les gens qui ont passé leur vie à philosopher sur la nature, n'avaient entretenu le monde et ne s'étaient entretenus eux-mêmes que de songes et de chimères[1]. » Ailleurs : « J'ai vu tant de vanité et tant de présomption parmi ceux qui font métier de philosophie et qui soutiennent même la plus solide, que si j'avais à revivre, il me semble que j'éviterais de faire paraître de l'inclination pour aucun de ces partis, et que je ferais en sorte qu'on ne me mettrait pas au nombre des cartésiens non plus qu'en celui des autres[2]. »

Un pas de plus, Nicole arrivait au scepticisme, où s'égarèrent le génie de Pascal et l'érudition de Huet. Mais engagé sur cette pente périlleuse par sa foi théologique, il fut préservé par sa modération naturelle et par l'esprit général de son époque. Mémorable exemple des vicissitudes de l'opinion et de l'ascendant d'un grand homme ! Le dix-septième siècle, préparé pour le scepticisme par cinquante

(1) *Lettres*, Ibid., page 200.

(2) *Lettres*, Ibid., page 203. Voyez aussi un autre passage sur Descartes : « On avait philosophé trois mille ans durant sur divers principes et il s'élève dans un coin de la terre un homme qui change toute la face de la philosophie, et qui prétend faire voir que tous ceux qui sont venus avant lui n'ont rien entendu dans les principes de la nature. Et ce ne sont pas seulement de vaines promesses ; car il faut avouer que ce nouveau venu donne plus de lumière sur la connaissance des choses naturelles que tous les autres ensemble n'en avaient donné. Cependant quelque bonheur qu'il ait eu à faire voir le peu de solidité des principes de la philosophie commune, il laisse encore dans les siens beaucoup d'obscurités impénétrables à l'esprit humain. Ce qu'il nous dit, par exemple, de l'espace et de la nature de la matière, est sujet à d'étranges difficultés, et j'ai bien peur qu'il n'y ait plus de passion que de lumière dans ceux qui paraissent n'en être pas effrayés. Quel plus grand exemple peut-on avoir de l'esprit humain !... » *De la Faiblesse de l'homme*, chapitre VIII.

années de discordes civiles et par le succès populaire des livres de Montaigne et de Charron, se rallia comme par enchantement aux nouvelles et salutaires doctrines du *Discours de la Méthode*. Pendant que Richelieu consolidait les bases de la société politique, Descartes, réformateur en philosophie, ranima les croyances éteintes et rendit à la raison le sentiment de ses forces. La certitude de nos connaissances est un terrain sur lequel se sont alors rencontrés les esprits les plus divers, Arnauld, Fénelon, Bossuet, Malebranche, Leibnitz, Spinoza, tous opposés de caractère et d'opinions, mais tous fermement dogmatiques. Moins confiant peut-être dans l'excellence des facultés humaines que ces graves et illustres génies, Nicole cependant répudiait, à leur exemple, les déplorables doctrines du doute. Que peut-on écrire de plus fort contre le scepticisme que ces lignes : « Le pyrrhonisme est une extravagance de l'esprit humain, qui, paraissant contraire à la témérité de ceux qui croient et décident de tout, vient néanmoins de la même source qui est le défaut d'attention; car, comme les uns ne veulent pas se donner la peine de discerner les erreurs, les autres ne veulent pas prendre celle d'envisager la vérité avec le soin nécessaire pour en approfondir l'évidence. » — « Les vaines raisons des pyrrhoniens, continue Nicole, ne détruisent pas l'assurance que l'on a des choses certaines, non pas même dans l'esprit de ceux qui les proposent. Personne ne douta jamais sérieusement qu'il y eût une terre, un soleil et une lune, ni si le tout est plus grand que la partie. On peut faire dire extérieurement à sa bouche qu'on en doute, parce que l'on peut mentir; mais on ne le peut faire dire à son esprit. Ainsi

le pyrrhonisme n'est pas une secte de gens persuadés de ce qu'ils disent; mais c'est une secte de menteurs [1]. »

Mais Nicole a laissé une protestation plus directe, s'il se peut, et moins acerbe que cette dure sortie contre le mensonge ou l'erreur du scepticisme; nous voulons parler d'un discours contenant en abrégé les preuves naturelles de l'existence de Dieu et de l'immortalité de l'âme. Nicole distingue les preuves métaphysiques tirées des conceptions de la raison, et celles que fournit la considération de l'ordre du monde; il s'attache surtout aux dernières qu'il juge mieux proportionnées à la plupart des esprits, et en quelques pages substantielles et quelquefois éloquentes, il établit, à la seule lumière de la raison, ces deux grandes vérités, le fondement des devoirs et des espérances de l'homme et le but commun de la philosophie et de la théologie, l'existence d'un premier être et la vie future. Combien nous sommes loin des sombres tristesses et des plaintes désespérées de Pascal sur la faiblesse de l'homme, incapable, dit-il, de connaître ce que Dieu est, ni même si il est [2].

Malgré la sévérité de ses reproches contre la philosophie, Nicole réservait donc les droits de la raison, et savait au besoin les revendiquer et s'en servir. Il voulait que l'homme, à la vue de ses misères, apprît à se montrer humble devant Dieu, défiant envers lui-même, indulgent pour ses semblables; il condamnait la présomption, l'arrogance, l'opiniâtreté, cet air tranchant et décisif qui naît de la haute opinion de sa propre valeur; il n'aimait pas

(1) *Art de penser*, 1er discours.

(2) *Des Pensées de Pascal*, par M. V. Cousin, page 258. Cf., *Ibid.*, page 171 et suiv.; Introd., page xxi.

être régenté, comme il le dit [1], et il ne voulait pas régenter les autres; mais il ne prêchait ni le découragement ni le scepticisme; il ne prétendait pas que la vérité nous échappât entièrement, ni même que la foi fût le seul moyen d'y parvenir. Il est vrai que l'étude sérieuse de la philosophie demande quelque chose de plus, je veux dire la conscience de sa force et un espoir patient qui ne faiblit pas devant les écueils et qui attend de l'avenir ce que le présent ne peut donner. Nicole n'avait pas cette ferme assurance; aussi la philosophie n'a-t-elle occupé que de courts moments dans sa vie. Après l'avoir professée durant quelques années aux écoles de Port-Royal, il cessa dans la suite de la cultiver, et si l'on excepte la part qu'il prit à l'*Art de penser*, il n'a laissé aucun ouvrage qui puisse être comparé, le génie même mis à part, à la *Connaissance de Dieu et de soi-même* ou au traité *Des vraies et des fausses idées*. Sa correspondance offre cependant quelques faibles vestiges de ses opinions sur différents points de métaphysique, entre autres sur la controverse de Malebranche et d'Arnauld, relative à la vision en Dieu. Voici un passage où il établit d'une manière assez ingénieuse que nous n'aurions aucune connaissance des corps, si nous ne les apercevions que dans l'intelligence divine.

« Le père Malebranche dit que nous voyons les créatures, mais que nous ne les voyons pas en elles-mêmes. Je dis que c'est une défaite, et que ce qui ne se voit pas en soi-même, c'est-à-dire par une idée distincte qui ait la chose pour objet, ne se voit point du tout.

(1) *Lettres*, LXXXVIII, *Essais*, tome VIII, page 243, Cf. *De la connaissance de soi-même*, 2e partie, chapitre XI; *Du scandale*, § 14.

« Saint Augustin dit qu'un signe, *præter rem quam exhibet sensibus, aliud animo representat.*

« Il faut donc deux idées pour un signe, l'une pour le signe représentant, l'autre pour la chose représentée, que l'on connaît par le signe. Le signe excite l'esprit, mais il faut qu'en vertu de cette excitation, il se forme une idée distincte de la chose représentée; et si on n'a qu'une seule idée, on ne voit point du tout la chose représentée, parce que l'on ne voit point le signe comme signe, mais comme chose.

« Si le P. Malebranche disait donc, qu'ayant connu l'étendue intelligible comme représentant les créatures, nous nous formons une perception distincte des créatures, qui les a pour objet, il admettrait en effet que nous connaissons les créatures, mais il aurait tort de dire que nous ne les connaissons pas en elles-mêmes. Je connais le pape par son portrait, mais en suite de ce portrait je me forme une idée du pape, qui a le pape même pour objet.

« Mais il semble qu'il ne veut pas que cela soit ainsi; il dit que nous ne connaissons que l'étendue intelligible, qui est Dieu même. C'est la seule idée qu'il admet. Et si nous ne connaissons que cette idée, il ne faut pas dire que nous ne connaissons point les créatures en elles-mêmes : il faut dire que nous ne les connaissons point du tout.

« Et si nous ne les connaissons point du tout, nous ne les nommons point du tout, c'est-à-dire que les mots ne les signifient point du tout. Car ils ne signifient que ce que nous connaissons, et nous ne connaissons point les créatures.

« Donc le mot de soleil signifie Dieu, et de même celui

de César, de Pompée et tous les autres. Et s'ils signifient Dieu, tout ce qui ne convient point à Dieu est faux. Il est faux que César ait vaincu Pompée : car Dieu n'a point vaincu Dieu. Cela fait un si grand nombre d'hérésies et d'erreurs dans la religion et dans tous les discours des hommes, que l'on peut dire que c'est un renversement total de la raison[1]. »

Mais si la théorie de la vision en Dieu, appliquée à la connaissance des corps, paraissait à Nicole un rêve dangereux, il n'allait pas aussi loin qu'Arnauld, qui la rejetait sous toutes les formes. Il concédait à Malebranche que l'entendement divin est le centre des vérités éternelles, ou plutôt que ces vérités ne sont autre chose que Dieu même se révélant à l'intelligence humaine. Dieu est présent à tous les esprits par les idées de justice universellement répandues, par ces maximes et ces règles que tous les hommes connaissent sans les avoir apprises et qui sont les mêmes au nord et au midi, chez les peuplades barbares et chez les nations civilisées. Nicole conclut de là qu'on peut avoir en cette vie une double connaissance de Dieu : l'une qui est celle que tout le monde conçoit, par laquelle nous connaissons qu'il y a un Dieu tout-puissant, créateur, etc.; l'autre, par laquelle nous le connaissons comme vérité, comme justice, comme chasteté, piété, etc., quoique nous ignorions que cette vérité, cette sagesse, etc., soient Dieu[2]

Il serait superflu de multiplier les citations dans le but

(1) *Nouvelles lettres, Essais*, suite du tome VIII, page 131.

(2) *Traité de la Grâce générale*, tome II, page 81. Nicole suit ici Huyghens, théologien de Louvain. Cf. Ibid., tome I, page 209 et suivantes.

frivole de faire connaître toutes les opinions de Nicole sur les plus hautes questions de la philosophie. Ces ébauches imparfaites d'un système qu'il ne formula jamais importent assez peu, même à sa gloire, appuyée plus solidement sur de nombreux et d'excellents travaux en morale. La connaissance des règles de la vie humaine est si importante que, par un bienfait du Créateur, tous les hommes la possèdent à quelque degré; mais elle est en même temps si vaste qu'elle ne cessera de fournir au philosophe un sujet inépuisable d'utiles méditations. Nicole occupe une place éminente parmi les écrivains qui se sont livrés avec le plus de succès à une étude aussi grave. On ne voit pas sans regret qu'il y ait porté ses préjugés contre la spéculation, et cette manière de voir un peu étroite qui lui faisait trouver plus d'avantage à se tromper en philosophie qu'à juger important de se détromper [1]; car il devait résulter de là qu'il négligerait toutes les questions un peu générales, desquelles, après tout, les autres dépendent. Il a, par exemple, une opinion parfaitement arrêtée sur les bases de la morale; la distinction du bien et du mal, celle de l'honnête et de l'utile; mais ces vérités et beaucoup d'autres sont à ses yeux des principes que le moraliste emprunte à la conscience, à la religion, au sens commun, et dont la lumineuse évidence s'obscurcirait par la discussion. Mais si Nicole a peut-être le tort de se renfermer trop exclusivement dans les questions particulières, il faut convenir que peu d'écrivains ont mieux connu que lui l'art difficile d'instruire les hommes de leurs devoirs. Plusieurs des opuscules de morale qu'il a réunis sous le titre d'*Essais*,

(1) *Lettres*, LXXXII, *Essais*, tome VIII, page 199.

à l'exemple de Montaigne, sont, en leur genre, des chefs-d'œuvre d'analyse psychologique et de sagesse pratique. On ne saurait lire ces excellents traités sans y admirer la parfaite connaissance des ressorts qui font mouvoir le cœur humain, le discernement le plus habile des prétextes cachés que l'amour-propre invente pour pallier ses fautes à ses propres yeux, une richesse inépuisable d'aperçus, et le précieux talent de renouveler des questions qui paraissaient usées, à force de les creuser et de les approfondir; une discussion calme, méthodique, lumineuse, qui éclaire doucement la raison, sans l'éblouir; le souvenir des imperfections de la nature humaine venant se mêler au sentiment de ses devoirs, non pour l'affaiblir, mais pour le régler et le modérer; la morale fondée tout à la fois sur la loi de Dieu et sur l'intérêt, sans que la charité ait à se plaindre de cette alliance avec l'égoïsme; en un mot, une profondeur, une abondance, une rectitude incomparables. Tous les sujets que traite Nicole n'ont pas la même importance; mais il n'en est pas un seul qu'il n'éclaire d'un jour inespéré. Soit qu'il enseigne les moyens de conserver la paix avec les hommes dans un traité que madame de Sévigné lisait avec ravissement[1], et auquel Voltaire ne trouvait

(1) « Je lis M. Nicole avec un plaisir qui m'enlève, surtout je suis charmée du troisième traité des moyens de conserver la paix avec les hommes; lisez-le, je vous prie, avec attention, et voyez comme il fait nettement voir le cœur humain, et comme chacun s'y trouve, et philosophes, et jansénistes, et molinistes, et tout le monde enfin; ce qui s'appelle chercher dans le fond du cœur avec une lanterne, c'est ce qu'il fait; il nous découvre ce que nous sentons tous les jours et que nous n'avons pas l'esprit de démêler ou la sincérité d'avouer; en un mot, je n'ai jamais vu écrire comme ces messieurs-là. » *Lettre* du 30 septembre 1671, tome II, page 216 de l'édition de Gault de Saint-Germain. — « Vous savez que je

rien de comparable dans l'antiquité[1]; soit qu'il recommande la connaissance de soi-même, la soumission à la volonté de Dieu et la crainte de ses jugements; soit enfin qu'il descende de ces hauteurs pour poser les fondements et les règles de la civilité chrétienne, il n'est jamais inférieur à lui-même; c'est toujours la même clarté, la même abondance, une justesse irréprochable. Nicole conserve ces précieuses qualités jusque dans les matières qui paraissent le plus en dehors des habitudes de son talent. Toute la première partie de son *Traité de la grandeur* est employée à scruter les fondements de la société politique, afin de déduire de là les devoirs des inférieurs envers leurs chefs; or, il serait difficile de motiver par de meilleurs arguments l'ordre hiérarchique des états, de faire mieux comprendre les inappréciables avantages que chacun en retire, de prêcher le respect des pouvoirs établis avec plus de force et moins de préjugés. Nicole semble deviner tout ce que Rousseau écrira cinquante ans plus tard contre l'inégalité des conditions, et il oppose par avance une réponse pleine de sens et de calme aux éloquentes invectives du *Contrat social*. Malgré la distance qui nous sépare de l'époque où elles furent écrites, ses ju-

suis toujours un peu entêtée de mes lectures; ceux à qui je parle ont intérêt que je lise de beaux livres. Celui dont il s'agit présentement, c'est cette morale de Nicole; il y a un traité sur les moyens d'entretenir la paix entre les hommes, qui me ravit; je n'ai jamais rien vu de plus utile, ni si plein d'esprit et de lumière; si vous ne l'avez pas lu, lisez-le; et si vous l'avez lu, relisez-le avec une nouvelle attention; je crois que tout le monde s'y trouve; pour moi, je suis persuadée qu'il a été fait à mon intention; j'espère aussi d'en profiter; j'y ferai tous mes efforts. » *Lettre* du 7 octobre 1671, *Ibid.*, page 252.

(1) *Catalogue des écrivains du siècle de Louis XIV.*

dicieuses réflexions n'ont rien perdu de leur utilité; car quel est le régime constitutionnel ou absolu sous lequel la hiérarchie et la subordination ne soient pas la première condition du bonheur et de l'existence des sociétés ?

Nicole n'a pas su éviter les défauts voisins de ses qualités. L'abondance touche de près à la prolixité et s'allie rarement avec la précision. A force de vouloir être complet, Nicole devient prolixe et lourd. Il ne possède ni la piquante vivacité de La Bruyère, ni l'énergie de Pascal, ni l'enjouement et la bonhomie de Montaigne. Sa diction, facile et pure, mais traînante et lâche, manque de ces saillies imprévues qui réveillent l'esprit et gravent profondément les préceptes dans la mémoire. On le quitte sans regret après l'avoir lu et on l'oublie aisément.

Cependant, malgré la monotonie qui est le défaut général de la prose de Nicole, elle offre de côté et d'autre des traits heureux qui révèlent un habile écrivain non-seulement exact, mais ingénieux et même concis. Nous citerons au hasard quelques phrases :

« On ne dit pas la vérité aux grands, parce qu'on a intérêt de la leur cacher; et on ne la dit pas non plus aux petits, parce qu'on n'a pas assez d'intérêt de la leur dire [1]. »

« La multitude ne manque jamais de donner l'avantage de la raison à ceux qui ont l'avantage de la parole [2]. »

« Chacun se croit capable de tout et ne borne ses prétentions que par l'impuissance où il se trouve de s'élever plus haut [3]. »

(1) *De la Connaissance de soi-même*, 1re partie, chapitre v.

(2) *Des moyens de conserver la paix parmi les hommes*, 1re partie, chapitre v. (3) *De la Connaissance de soi-même*, 1re partie, chapitre ix.

« Les hommes, ne pouvant toujours attacher la force à la justice, ont attaché la justice à la force en faisant passer pour juste ce qui est le plus fort[1]. »

« L'utilité des fautes est de nous affermir et de nous raidir contre les défauts qui nous y ont engagés, et elles font d'autant plus cet effet, que nous y pensons davantage[2]. »

« Il faut souffrir l'humiliation de n'être pas cru quand on n'a pas le talent de se faire croire[3]. »

En résumé, Nicole ne saurait être donné ni comme un écrivain, ni comme un philosophe du premier ordre; mais il occupe un rang honorable parmi les esprits souples et droits qui remplacent l'originalité par la rectitude, l'invention par le savoir, l'éclat et l'énergie par la facilité. Solides et instructifs, ses ouvrages renferment un si grand nombre de vérités supérieurement exposées, que la lecture en sera toujours excellente pour le cœur et pour la raison. Le XVII^e siècle les accueillit avec une faveur singulière, et ils ne sont point au-dessous de la popularité qu'ils ont conservée jusqu'à nos jours, malgré les vicissitudes de l'opinion.

(1) *Pensées diverses*, LXXXIII.
(2) *Pensées diverses*, LXIX.
(3) *Dangers des contestations*, XVIII.

Les *Essais de morale* de Nicole ne forment pas moins de vingt-six volumes qui n'ont pas été réimprimés depuis 1744. Cette précieuse collection comprend : Divers opuscules de morale, 6 vol.;— *Lettres sur différents sujets*, 3 vol.; — *Réflexions morales sur les Épîtres et Évangiles*, 5 vol.;— *Vie de Nicole, tirée de ses écrits*, par l'abbé Goujet, 1 vol.; — *Instructions théologiques et morales sur les sacrements*, 2 vol.; — *sur le Symbole*, 2 vol.; — *sur le Décalogue*, 2 vol.; — *sur l'Oraison dominicale*, 1 vol.; — *Traité de la prière*, 2 vol.; — *L'esprit de Nicole, ou Instructions tirées de ses ouvrages*, par l'abbé Cerveau, 1 vol. — Nous avons choisi, parmi les opuscules, ceux qui se rapportaient le plus directement à la philosophie et à la morale, et nous les avons disposés d'après l'analogie des matières, sans nous astreindre à l'ordre suivi dans les anciennes éditions. Nous donnons également quelques-unes des *Pensées diverses*, qui terminent le sixième volume des *Essais*. Nous aurions pu y joindre divers morceaux de l'*Art de penser*, attribués à Nicole ; mais il nous a semblé que ces fragments perdraient de leur prix, détachés de l'ouvrage auquel ils appartiennent.

# ŒUVRES PHILOSOPHIQUES

## ET MORALES

# DE NICOLE.

---

## DISCOURS

CONTENANT EN ABRÉGÉ LES PREUVES NATURELLES

## DE L'EXISTENCE DE DIEU

ET DE L'IMMORTALITÉ DE L'AME.

---

Comme les libertins et les impies rejettent presque toutes les preuves qui se tirent de l'autorité des livres saints, dont ils croient saper les fondements en niant l'existence de Dieu et l'immortalité de l'âme, ceux qui défendent la religion contre eux ont cru qu'ils devaient avoir recours à des raisons naturelles, comme à des principes communs qu'ils ne pourraient pas désavouer.

Les uns ont inventé des raisonnements subtils et métaphysiques, pour prouver l'un et l'autre de ces deux points, et les autres en proposent de plus populaires et de plus sensibles, en rappelant les hommes à la considération de l'ordre du monde, comme à un grand livre toujours exposé à leur vue.

Je reconnais que ce ne sont pas là les preuves les plus propres pour conduire à la vraie religion ceux qui sont assez malheureux pour ne la connaître pas, et que celles qui se tirent des miracles et des prophéties qui autorisent la certitude des Écritures sont beaucoup plus capables de faire impression sur des esprits opiniâtres ; mais je suis persuadé en même temps que ces preuves natu-

relles ne laissent pas d'être solides, et que pouvant être proportionnées à certains esprits, elles ne sont pas à négliger.

Il y en a d'abstraites et de métaphysiques, comme j'ai dit, et je ne vois pas qu'il soit raisonnable de prendre plaisir à les décrier[1]; mais il y en a aussi qui sont plus sensibles, plus conformes à notre raison, plus proportionnées à la plupart des esprits, et qui sont telles, qu'il faut que nous nous fassions violence pour y résister; et ce sont celles que j'ai dessein de recueillir dans ce discours.

Quelques efforts que fassent les athées pour effacer l'impression que la vue de ce grand monde forme naturellement dans tous les hommes, qu'il y a un Dieu qui en est l'auteur, ils ne sauraient l'étouffer entièrement, tant elle a des racines fortes et profondes dans notre esprit. Si ce n'est pas un raisonnement invincible, c'est un sentiment et une vue qui n'ont pas moins de force que tous les raisonnements. Il ne faut pas se forcer pour s'y rendre, mais il faut se faire violence pour la contredire.

La raison n'a qu'à suivre son instinct naturel pour se persuader qu'il y a un Dieu créateur de tout ce que nous voyons, lorsqu'elle jette les yeux sur les mouvements si réglés de ces grands corps qui roulent sur nos têtes; sur cet ordre de la nature qui ne se dément jamais; sur l'enchaînement admirable de ses diverses parties qui se soutiennent les unes les autres, et qui ne subsistent toutes que par l'aide mutuelle qu'elles s'entreprêtent; sur cette diversité de pierres, de métaux, de plantes; sur cette structure admirable des corps animés; sur leur production, leur naissance, leur accroissement, leur mort. Il est impossible qu'en contemplant toutes ces merveilles, l'esprit n'entende cette voix secrète, que tout cela n'est pas l'effet du hasard, mais de quelque cause qui possède en soi toutes les perfections que nous remarquons dans ce grand ouvrage.

En vain s'efforcerait-on d'expliquier les ressorts de cette étonnante machine, en disant qu'il n'y a en tout cela qu'une matière vaste dans son étendue et un grand mouvement qui la dispose et qui l'arrange, puisqu'il faut toujours qu'on nous dise quelle est la cause de cette matière et de ce grand mouvement; et c'est ce qu'on ne saurait faire raisonnablement sans remonter à un principe immatériel et intelligent, qui ait produit et qui conserve l'un et l'autre.

Car quel moyen y a-t-il de concevoir que cette masse morte et insensible, que l'on appelle matière, soit un être éternel et sans principe? Ne voit-on pas clairement qu'elle n'a dans elle-même aucune cause de son existence, et qu'il est ridicule d'attribuer au

plus vil et au plus méprisable de tous les êtres la plus grande de toutes les perfections, qui est d'être par soi-même? Je sens que je suis infiniment plus noble que cette matière; je la connais et elle ne me connaît point; et néanmoins je sens en même temps que je ne suis pas éternel. Il faut donc qu'elle ait aussi bien que moi une cause de son être; et cette cause, ne pouvant être matière, est ce principe immatériel et tout-puissant que nous cherchons.

Mais s'il est ridicule de s'imaginer une matière qui subsiste par elle-même de toute éternité, sans cause et sans principe, il l'est beaucoup plus de supposer un mouvement incréé et éternel; car il est clair que nulle matière n'a dans soi-même le principe de son mouvement; elle le peut recevoir d'ailleurs, mais elle ne peut se le donner à elle-même. Tout ce qu'elle en a lui est toujours communiqué par quelque autre cause; et quand elle a cessé de se mouvoir, elle demeure d'elle-même dans un éternel repos.

Qui a donc produit ce grand mouvement que nous voyons dans toutes les parties du monde, puisqu'il ne naît pas de la matière, et qu'il n'y est pas même attaché par une attache stable et fixe, mais qu'il passe d'une partie à une autre par un changement continuel? Fera-t-on aussi de cet accident un être éternel et subsistant par soi-même? et ne doit-on pas reconnaître que puisqu'il ne peut être sans cause, et que cette cause n'est pas la matière, il faut qu'il soit produit par un principe spirituel[2]?

Que si ce principe est nécessaire pour produire ce mouvement, il ne l'est pas moins pour le régler et le borner à la mesure propre pour conserver le monde, et sans laquelle il le détruirait; car encore qu'on puisse bien s'imaginer que ce mouvement qui forme, arrange et dissout tous les corps est infini dans l'infinité des espaces, il est certain néanmoins qu'il est fini dans chaque partie, et que, s'il était ou plus grand ou moindre dans ce monde visible, il en changerait toute la face et le renverserait entièrement. Qui l'a donc réduit à cette proportion où il est? et comment, dans l'infinité des degrés dont il est capable, s'est-il trouvé justement dans celui qui a produit cet arrangement si admirable? La matière d'elle-même est indifférente à recevoir un plus grand ou moindre mouvement; l'un ou l'autre détruirait l'état présent du monde, et le renverserait entièrement. D'où vient donc qu'il s'est trouvé dans cet équilibre si juste? C'est par hasard, dit-on. On le peut dire de bouche, mais je ne sais si on le peut dire sérieusement.

Mais outre la matière et le mouvement, nous découvrons encore dans le monde des êtres pensants, parce que nous sommes

assurés que nous pensons et que nous faisons avec raison le même jugement des autres hommes ; et la considération de ces êtres nous mène encore plus directement à la connaissance de l'immortalité de notre âme, et ensuite à celle de l'existence de son Créateur.

Car il est impossible qu'on fasse réflexion sur la nature de la matière, qu'on ne reconnaisse qu'en quelque manière qu'on en bouleverse les diverses parties, on ne fera jamais en sorte par ces divers arrangements, que ne se connaissant pas auparavant, elle vienne à se connaître, et que, de morte et insensible, elle devienne tout d'un coup vivante, pensante et intelligente.

Que s'ensuit-il de là ? Que puisqu'il est certain que nous pensons et que nous sommes des êtres pensants, nous avons en nous un être qui n'est point matière, et qui en est réellement distingué. Qui serait donc capable de le détruire, et pourquoi périrait-il étant séparé de la matière, puisque la matière ne périt pas lorsqu'elle en est séparée ?

L'anéantissement d'un être est pour nous inconcevable ; nous n'en avons aucun exemple dans la nature ; toute notre raison s'y oppose. Pourquoi forcerions-nous donc et notre imagination et notre raison, pour tirer ces êtres pensants de la condition de tous les autres êtres, qui étant une fois, ne retombent jamais dans le néant ? et pourquoi craindrions-nous pour nos âmes, qui sont infiniment plus nobles que les corps, l'anéantissement que nous ne craignons pour aucun des corps[3] ?

Que si nous ne pouvons douter qu'il n'y ait dans le monde des êtres pensants qui ne sont pas des corps, étant certain que ces êtres ne sont pas éternels, qui en sera le principe ? Ce ne sera pas la matière ; car étant, pour le dire ainsi, un néant d'esprit, comment pourrait-elle produire un esprit ? Ce n'est pas aussi un autre esprit semblable, c'est-à-dire que ce n'est pas l'âme des pères qui produit celles de leurs enfants. Car comment un esprit pourrait-il tirer du néant un autre esprit qui a des pensées et des volontés différentes des siennes, et souvent contraires ? Si l'esprit produisait un esprit, il le produirait en pensant ; il connaîtrait en soi cette force ; il s'apercevrait de cet effet. Cependant, qui s'en est jamais aperçu. « Je ne sais comment vous avez commencé de paraître « dans mon sein », » disait la mère des Machabées à ses enfants. Toutes les mères en peuvent dire de même ; et il est bien clair que leur pensée et leur volonté ne contribuent rien à cet ouvrage ad-

(a) *Machab.*, VII, 22.

mirable qui se forme en elles, puisque souvent elles ont des pensées et des volontés contraires à la naissance de leurs enfants.

Tout ce qu'il y a donc dans le monde nous conduit à la connaissance du Créateur du monde, matière, mouvement, esprits. Toutes ces choses nous crient d'une voix assez intelligible qu'elles ne se sont pas faites elles-mêmes, et que c'est Dieu qui les a faites[a] : *Ipse fecit nos et non ipsi nos*[4].

Il a voulu même, pour nous détourner de cette imagination impie que le monde fût éternel, y laisser des caractères sensibles et grossiers, qui font voir au moins qu'il est nouveau dans cet ordre, sans lequel les hommes ni les animaux ne sauraient vivre. D'où il s'ensuit que les hommes et les animaux sont nouveaux, ce qui suffit pour prouver l'existence de leur Créateur.

Car nous ne voyons point de cause naturelle qui puisse produire de hautes montagnes et creuser des vallées capables de contenir les eaux de la mer. Qu'on lise toutes les histoires, et l'on ne verra aucun exemple d'une nouvelle montagne qui ait paru dans le monde. Les vents font quelquefois de petits amas de sable en certains endroits; mais ils ne les élèvent jamais à une hauteur considérable, et même ils les détruisent souvent après les avoir formés. Les tremblements de terre font de plus grands renversements; mais on ne lit nulle part qu'ils aient fait en quelques endroits de hautes montagnes, et on ne le peut supposer que par une hypothèse en l'air que l'expérience ne favorise point. Ainsi, les montagnes qui sont au monde diminuant tous les jours sensiblement par les pluies et les eaux qui entraînent une partie de la terre, et les vallées au contraire se remplissant de jour en jour, il est visible que les montagnes ne sauraient durer une éternité dans cet état, et que, dans l'espace d'un certain nombre d'années, elles seraient aplanies et les vallées remplies; et il est clair par conséquent que si le monde était éternel, elles auraient déjà été aplanies, la moindre diminution sensible étant capable d'anéantir une infinité de fois les plus hautes montagnes dans l'espace infini de l'éternité.

Il est donc certain qu'on ne peut supposer le monde éternel en l'état où il est, c'est-à-dire dans un état où une partie de la terre est sèche et élevée, et l'autre basse et couverte d'eau. Le cours ordinaire des causes naturelles tend à détruire cet état en couvrant d'eau toute la terre; et néanmoins les hommes ni les ani-

(a) Ps. xcxix, 3.

maux terrestres ne sauraient subsister dans un autre; ils périraient tous sans doute si la terre se couvrait tout entière d'eaux. Ils ne sont donc pas éternels non plus que les animaux; ils ont commencé, et l'on peut remonter par une certaine suite d'années jusqu'à la tige de leur origine.

Or quelle sera l'origine et la cause d'un homme? Si nous la cherchons dans la nature, nous n'y en trouverons aucune qui soit capable de produire cet effet. On n'a jamais ouï dire que des hommes aient été produits autrement que par la voie ordinaire.

Il est même très vraisemblable que le mouvement ordinaire de la matière du monde ne produirait jamais un lion, s'il n'y en avait point encore sur la terre, comme ce mouvement ne produit point de loups en Angleterre, parce qu'on les en a exterminés.

Mais il est au moins certain qu'il ne produirait jamais un esprit, comme nous avons fait voir, et que la matière étant privée de pensée, ne viendra jamais à se connaître pour être différemment arrangée. Ainsi il faut nécessairement avouer et que les hommes sont nouveaux, et que toute la nature corporelle étant incapable de produire un homme, il s'ensuit que n'étant pas éternel, il n'a pu être produit que par un être plus puissant que la nature.

Aussi toutes les inventions des hommes sentent la nouveauté et désavouent l'éternité. Nous ne voyons rien dans le monde qui marque une plus grande antiquité que celle que l'Écriture sainte lui attribue[5]; il n'y a point d'historiens au delà de quatre mille ans. On voit depuis ce temps un progrès perpétuel du monde pareil à celui d'un homme qui sort de l'enfance et qui passe par les autres âges[6].

Varron témoigne que des arts qui étaient au monde lorsqu'il écrivait, il n'y en avait aucun plus ancien que mille ans. On a toujours avancé à trouver de nouveaux moyens pour soulager la nécessité des hommes; et à mesure que l'on remonte plus haut, on trouve toujours les inventions plus imparfaites et les hommes plus dépourvus. On sait l'origine de presque tous les arts, de toutes les sciences, de toutes les polices, de tous les empires, de toutes les villes.

Je sais qu'un auteur a ramassé; avec les nouvelles inventions qui ont été trouvées depuis quelques siècles, plusieurs inventions anciennes qui se sont perdues, dont il a composé un livre sous ce titre : *Vetera deperdita, Nova reperta*. Mais on peut remarquer dans ce livre même que ces anciennes inventions n'étaient pas de grand usage, et sont recompensées avantageusement par de nou-

velles inventions plus belles et plus faciles; au lieu que celles qu'on a trouvées depuis peu sont si commodes d'une part, qu'il est impossible qu'elles s'abolissent jamais, étant une fois trouvées; et si faciles de l'autre, qu'il est étrange comment on a pu être si longtemps sans les trouver.

Qu'y a-t-il, par exemple, de plus commode à la vie de l'homme que l'art de faire servir à leurs ouvrages ces deux grands agents de la nature, le vent et l'eau? La plupart des choses ne se font présentement que par les forces qu'on emprunte de ces deux corps; la moindre science des mécaniques semble conduire naturellement à en tirer les usages qu'on en tire, puisqu'on ne cherche d'ordinaire que des forces, et que l'application n'en est jamais difficile.

On peut dire avec assurance que les hommes ne seront jamais si simples que de se réduire à ne faire qu'à force de bras ce qu'ils font si commodément par le moyen de l'eau et du vent, et qu'ainsi l'invention des moulins ne peut jamais périr; et néanmoins cette invention si utile n'est pas fort ancienne, et l'on ne voit point qu'avant le temps de Pline l'on eût d'autre invention, pour broyer les grains, que de faire tourner une meule à force de bras, ou par des animaux; et quoiqu'il paraisse par cet auteur[a] qu'il y avait de son temps certaines meules qui tournaient par le moyen de l'eau, néanmoins la manière dont il en parle fait voir que cette invention était encore alors peu parfaite et peu commune, puisqu'il ne la rapporte que comme le moyen le moins ordinaire de broyer les grains, au lieu que lorsqu'elle est bien connue elle abolit toutes les autres.

Il n'y a rien aussi de plus naturel et de plus simple que l'impression, et l'on n'a pas de sujet de craindre que cet art, qui éternise toutes choses, puisse jamais s'abolir; mais on a lieu d'admirer comment on a été si longtemps sans le trouver. Les anciens gravaient sur du cuivre; il leur était donc facile de s'imaginer qu'en imprimant sur du papier ce qu'ils avaient gravé, ils pourraient écrire en un moment ce qu'on avait été si longtemps à tracer avec le burin. Si cette idée les eût frappés, et s'ils l'eussent suivie, ils n'auraient pas été longtemps sans la perfectionner, et sans trouver le mélange d'encre nécessaire pour l'impression; et néanmoins il n'y a que deux cents ans qu'on s'est avisé de cette invention, qui serait à l'avenir éternelle, si le monde durait éternellement.

Que ne peut-on point dire de la poudre à canon, et quelle utilité n'en tire-t-on point pour la chasse et pour la guerre? Combien

(a) Liv. XVIII, c. 10.

un fusil est-il plus commode pour tirer un oiseau que les arcs et les arbalètes dont on se servait autrefois, et de combien de machines incommodes et de peu d'effet s'est-on délivré par le moyen de nos canons et de nos mines? On n'avait presque point autrefois d'autre moyen pour prendre des villes fortifiées de bonnes murailles, que d'élever des amas de terre pour combattre main à main. Les moindres petites places arrêtaient six mois une armée victorieuse; et César et Alexandre, avec toute leur valeur, n'auraient pas pris en un an une des villes fortes des Pays-Bas. Les hommes sont trop méchants pour oublier jamais une invention qui seconde si bien leurs passions. La matière en a toujours été exposée à leurs yeux, la préparation n'en est pas fort difficile, l'expérience en était aisée, et néanmoins il n'y a pas fort longtemps qu'elle est dans le monde.

La boussole a de si étranges utilités, que c'est elle seule qui nous a donné la connaissance d'un nouveau monde, et qui lie tous les peuples de la terre par le commerce. Elle est si simple, qu'il y a lieu d'admirer comment les hommes ont pu être si longtemps sans la trouver; car la propriété que l'aimant a d'attirer le fer ayant toujours été connue, ce qui a souvent donné lieu de faire toucher du fer à de l'aimant, il est difficile de comprendre comment il est arrivé que les hommes n'aient jamais, ou par hasard ou de dessein, laissé en liberté quelque aiguille touchée par l'aimant, soit en la faisant nager sur l'eau, soit en la suspendant; et en ce cas ils eussent reconnu sans peine qu'elle se tournait toujours du même côté. Il en fût arrivé de même s'ils eussent suspendu un aimant à un fil, car ils auraient vu aussi qu'il tourne toujours un de ses côtés vers un pôle, et l'autre vers l'autre.

Toutes ces inventions et plusieurs autres sont si faciles, qu'il est impossible que le monde ait pu durer une éternité de temps sans les trouver, et elles sont si commodes, qu'il est encore plus impossible qu'étant une fois trouvées, elles périssent jamais. Il est donc visible qu'étant nouvelles comme elles sont, elles sont des preuves sensibles de la nouveauté des hommes, puisqu'ils n'auraient jamais manqué de les trouver plus tôt s'il y avait toujours eu des hommes, et qu'ils n'auraient pu les laisser périr s'ils les avaient une fois trouvées.

Ainsi tout ce que nous voyons dans le monde nous conduit à croire qu'il n'a pas toujours été, et qu'il y a un être au-dessus du monde qui a créé tous les autres; et c'est en vain que les athées nous reprochent que cet être est incompréhensible et que nous

admettons ce que nous ne saurions concevoir; car étant infini, il n'est pas étrange qu'il surpasse la capacité de nos esprits finis et bornés. Notre raison peut atteindre jusqu'à comprendre qu'il y a des choses qui sont, quoiqu'elles soient incompréhensibles. Mais ce seul être incompréhensible étant admis, il nous rend en quelque sorte toute la nature compréhensible, et il n'y a plus de peine à rendre raison d'une infinité de choses qui sont inexplicables sans cela. La matière est, parce que Dieu l'a créée; le mouvement est, parce que Dieu l'a produit et le conserve; ce corps est en ce lieu, parce que Dieu l'ayant créé en une certaine place, il est venu en celle-ci par une suite de changements qui n'est pas infinie. Il y a des êtres pensants, parce que Dieu les crée lorsqu'il voit des corps préparés à les recevoir; les montagnes ne sont pas aplaniés, parce qu'il n'y a pas encore assez de temps que le monde dure depuis sa création pour produire cet effet; il y a des hommes, parce qu'ils sont nés d'un homme et d'une femme que Dieu créa il y a six mille ans; il y a des animaux, parce que Dieu, en créant le monde, forma aussi de ces machines animées et leur donna le moyen de se multiplier et de conserver leur espèce par la voie de la génération; il n'y a point d'histoires plus anciennes que quatre mille ans, parce que le monde n'ayant commencé qu'il y a six mille ans ou environ, il n'est pas étrange que les hommes se soient appliqués d'abord aux arts utiles à la conservation de leur vie, plutôt qu'à écrire et à faire des histoires. Tout cela s'entretient et s'allie parfaitement avec ce que l'Écriture nous enseigne de la Divinité et de la création du monde.

Mais ceux qui, voulant réduire toutes choses aux bornes étroites de leur esprit, refusent d'admettre cet être incompréhensible parce qu'ils ne le comprennent pas, n'évitent pas pour cela l'inconvénient qu'ils nous reprochent sans raison, et ne font au contraire que l'augmenter. Au lieu d'un être incompréhensible qu'ils rejettent, le monde et toutes les parties du monde leur deviennent incompréhensibles[7]; ils sont obligés d'admettre en toutes choses une succession infinie de causes dépendantes les unes des autres, sans arriver jamais à une cause première et indépendante, quoiqu'il n'y ait rien de plus incompréhensible et de plus contraire à notre raison. Pourquoi cet homme est-il au monde? C'est qu'il est né d'un tel père, et ce père d'un autre, et ainsi à l'infini. Pourquoi ce lion est-il sur la terre? C'est qu'il est né de cet autre lion, et ainsi à l'infini. Pourquoi cette partie de matière est-elle de ce lieu-là? C'est qu'elle y a été poussée de cet autre lieu, et

ainsi à l'infini. Il y a infinité partout, et par conséquent incompréhensibilité partout. Et ainsi leur esprit est obligé de succomber sous la moindre chose, en se voulant roidir contre celui sous lequel il est juste et glorieux de succomber.

---

# NOTES.

Note 1, page 2. — Les preuves métaphysiques, dont parle Nicole, sont celles qui se tirent de l'idée même de la Divinité. Il n'y en a pas de plus rigoureuses; mais elles ne sont point à la portée de tous les esprits. « Que les hommes, dit Fénelon, accoutumés à méditer les vérités abstraites et à remonter aux premiers principes, connaissent la Divinité par son idée, c'est un chemin sûr pour arriver à la source de toute vérité; mais plus ce chemin est droit et court, plus il est rude et inaccessible au commun des hommes qui dépendent de leur imagination. C'est une démonstration si simple qu'elle échappe par sa simplicité aux esprits incapables des opérations purement intellectuelles. » Fénelon, *De l'Existence de Dieu*, part. I, ch. I.

Note 2, page 3. — La preuve de l'existence divine par le mouvement de la matière se trouve déjà dans Aristote, *Métaphysique*, liv. XII, ch. VI. La preuve suivante remonte à Anaxagore, *ibid.*, liv. I, ch. III.

Note 3, page 4. — « Il n'arrive dans ce qu'on appelle la mort qu'un simple dérangement d'organes; les corpuscules les plus subtils s'exhalent, la machine se dissout et se déconcerte; mais en quelque endroit que la corruption ou le hasard en écarte les débris, aucune parcelle ne cesse jamais d'exister, et tous les philosophes sont d'accord pour supposer qu'il n'arrive jamais dans l'univers l'anéantissement du plus vil et du plus imperceptible atome. A quel propos craindrait-on l'anéantissement de cette autre substance très noble et très pensante que nous appelons âme? » Fénélon, *Lett. sur div. suj. de Mét.*, II, ch. II.

Note 4, page 5. — On trouve une admirable paraphrase de ce texte dans les *Confessions* de saint Augustin, liv. X, ch. VI.

Note 5, p. 6. — Cette vérité, méconnue à la fin du dernier siècle, a été mise hors de doute par toutes les découvertes géologiques depuis quarante ans.

Note 6, page 6. — « Toute la suite des hommes, pendant le cours de tant de siècles, doit être considérée comme un même homme qui subsiste toujours et qui apprend continuellement. » Pascal, *De l'Autorité en matière de philos.*

Note 7, page 9. — « Les absurdités où ils tombent en niant la religion deviennent plus insoutenables que les vérités dont la hauteur les étonne et, pour ne vouloir pas croire des mystères incompréhensibles, ils suivent l'une après l'autre d'incompréhensibles erreurs. » Bossuet, *Oraison fun. d'Anne de Gonzague.*

---

# DE LA CONNAISSANCE
## DE SOI-MÊME.

## PREMIÈRE PARTIE.

### CHAPITRE PREMIER.

**Que les hommes sont également unis dans l'aveu de la nécessité de se connaître, et dans l'éloignement qu'ils ont de cette connaissance. Origine de cette aversion.**

Le précepte le plus commun de la philosophie tant païenne que chrétienne est celui *de se connaître soi-même*[1], et il n'y a rien en quoi les hommes se soient plus accordés que dans l'aveu de ce devoir. C'est une de ces vérités sensibles qui n'ont pas besoin de preuves, et qui trouvent dans tous les hommes un cœur qui les sent et une lumière qui les approuve. Quelque agréable qu'on s'imagine l'illusion d'un homme qui se trompe dans l'idée qu'il a de lui-même, on le trouve toujours malheureux d'être trompé, et on est au contraire pénétré du sentiment qu'un poëte a exprimé dans ces vers :

*Illi mors gravis incubat,*
*Qui notus nimis omnibus,*
*Ignotus moritur sibi.*

SENEC., *Thyeste*, acte II, v. 402.

Qu'un homme est misérable à l'heure du trépas,
Lorsqu'ayant négligé le seul point nécessaire,
Il meurt connu de tous et ne se connaît pas!

Il faut faire d'autant plus d'état de ces principes dans lesquels les hommes se trouvent unis par un consentement si unanime, que cela ne leur arrive pas souvent. Leur humeur vaine et maligne

les a toujours portés à se contredire les uns les autres quand ils en ont eu le moindre sujet. Chacun a voulu ou rabaisser les autres, ou s'en distinguer en disant quelque chose de nouveau, et en ne suivant pas simplement le train commun. Ainsi il faut qu'une vérité soit bien claire lorsqu'elle étouffe cette inclination, et qu'elle les contraint de se réunir dans quelque maxime, et c'est ce qui est arrivé à l'égard de celle-ci ; car il ne s'est point trouvé de philosophe assez bizarre pour prétendre que l'homme devait éviter de se connaître. Que si quelqu'un passait même jusqu'à cet excès, il ne le pourrait faire qu'en supposant que l'homme est si malheureux, et que ses maux sont tellement sans remède qu'il ne ferait qu'augmenter son malheur en se connaissant soi-même. Et ainsi il faudrait toujours se connaître pour conclure, même par ce bizarre raisonnement, qu'il est bon de ne se connaître pas.

Mais ce qui est bien étrange, c'est qu'étant si unis à avouer l'importance de ce devoir, ils ne le sont pas moins dans l'éloignement de le pratiquer ; car, bien loin de travailler sérieusement à acquérir cette connaissance, ils ne sont presque occupés toute leur vie que du soin de l'éviter. Rien ne leur est plus odieux que cette lumière qui les découvre à leurs propres yeux, et qui les oblige de se voir tels qu'ils sont. Ainsi ils font toutes choses pour se la cacher, et ils établissent leur repos à vivre dans l'ignorance et dans l'oubli de leur état.

C'est ce qui a donné lieu à un grand esprit [a] de ce siècle de faire voir, dans un excellent discours, que ce désir d'éviter la vue de soi-même est la source de toutes les occupations tumultuaires des hommes, et surtout de ce qu'ils appellent divertissement ; qu'ils ne cherchent en tout cela qu'à ne penser point à eux ; qu'il suffit, pour rendre un homme misérable, de l'obliger d'arrêter la vue sur soi, et qu'il n'y a point de félicité humaine qui la puisse soutenir ; qu'ainsi l'homme sans la grâce est un grand supplice à lui-même, qu'il ne tend qu'à se fuir, qu'il se regarde en quelque sorte comme son plus grand ennemi, et qu'il fait consister son bonheur à s'oublier soi-même et à se noyer dans cet oubli [2].

Cette inclination n'est pas l'effet d'une mauvaise habitude, ni d'un déréglement particulier à quelques-uns d'entre les hommes : c'est la pente générale de la nature corrompue. Nous sommes hors de nous-mêmes dès le moment de notre naissance, et l'âme, de plus, ne s'occupant dans le temps de l'enfance que des choses

(a) M. Pascal.

extérieures et des sentiments de son corps, se rend par-là ces objets et ces sentiments si familiers, et s'y attache si fortement, qu'elle ne saurait rentrer en elle-même qu'en se faisant une extrême violence. Et comme elle n'y trouve pas ce qu'elle désire, elle en sort le plus tôt qu'elle peut, et le chagrin fait qu'elle se porte incontinent vers ces autres objets, et qu'elle s'y applique avec d'autant plus d'ardeur, qu'ils lui servent à oublier ses misères intérieures dont elle ne saurait soutenir la vue. *Projicit se foras, miserabiliter scalpi avida contactu sensibilium.*

## CHAPITRE II.

**Comment les hommes allient l'inclination qu'ils ont à se regarder en tout, avec celle qu'ils ont à éviter la vue d'eux-mêmes.**

Mais pour ne pousser pas plus loin qu'il ne faut cet éloignement que l'homme a de se connaître, et pour en mieux pénétrer le fond, il faut ajouter qu'il est joint à une inclination contraire en apparence, qui le porte à se regarder en tout; car le plus grand plaisir d'un homme orgueilleux est de contempler l'idée qu'il se forme de lui-même. Cette idée est la source de toutes ses vaines satisfactions, il y rapporte tout, et rien ne lui plaît qu'à proportion qu'il contribue à la rehausser, à l'agrandir, et à la rendre plus vive.

Ces deux inclinations, dont l'une porte à fuir et l'autre à rechercher la connaissance de soi-même, sont également naturelles à l'homme; aussi elles naissent de la même source, quoique opposées en apparence.

L'homme veut se voir, parce qu'il est vain; il évite de se voir, parce qu'étant vain, il ne peut souffrir la vue de ses défauts et de ses misères. Pour accorder donc ces désirs contraires, il a recours à un artifice digne de sa vanité, par lequel il trouve moyen de les contenter tous deux en même temps: c'est de couvrir d'un voile tous ses défauts, de les effacer en quelque sorte de l'image qu'il se forme de lui-même, et de n'y laisser que les qualités qui le peuvent relever à ses propres yeux. S'il ne les a pas effectivement, il se les donne par son imagination; et s'il ne les trouve pas dans son propre être, il les va chercher dans les opinions des hommes ou dans les choses extérieures qu'il attache à son idée, comme si elles en faisaient partie; et, par le moyen de cette illusion, il est toujours absent de lui-même et présent à lui-même; il se regarde continuellement, et il ne se voit jamais véritable-

ment, parce qu'il ne voit au lieu de lui-même que le vain fantôme qu'il s'en est formé.

Quand un Caraïbe, par exemple, se représente à lui-même; il ne voit qu'un certain spectre semblable à l'image qu'il a vu de lui-même dans l'eau; et, se regardant comme adroit à tirer de l'arc et à pêcher, comme maître d'une certaine cabane, comme ayant tué tels et tels de ses ennemis, comme mari d'une telle femme, il s'occupe tout entier de ces idées et des objets extérieurs qui les renouvellent, et passe toute sa vie sans faire réflexion sur cette partie de son être qui pense et qui raisonne, sans penser à ce qu'elle est, d'où elle vient, ni ce qu'elle deviendra, ni ce qui peut faire son bonheur et son malheur.

Et il ne faut pas s'imaginer que l'orgueil du reste des hommes agisse d'une autre sorte que celui de ces misérables peuples; ils ornent seulement un peu mieux cette image qui est l'objet de leur amour. Un capitaine, en se regardant soi-même, voit un fantôme à cheval qui commande à des soldats. Un prince voit un homme richement vêtu qu'on regarde avec respect, et qui se fait obéir par quantité de gens; un magistrat voit un homme revêtu des ornements de sa dignité, qui est révéré des autres hommes, parce qu'il est en état de les obliger ou de leur nuire; une femme vaine se représente une idole qui charme par sa beauté ceux qui la voient; un avare se voit au milieu de ses trésors; un ambitieux se représente entouré de gens qui s'abaissent sous sa grandeur. Et ainsi chacun n'a pour but, dans toutes les actions dont l'amour-propre est le principe, que d'attacher toujours à l'idée qu'il a de lui-même de nouveaux ornements et de nouveaux titres.

## CHAPITRE III.

**Idée confuse du *moi*, principal objet de l'amour des hommes, et source de leurs plaisirs et de leurs ennuis.**

Il y a une idée plus spirituelle de soi-même qui fait des effets tout semblables à ceux que j'ai décrits : c'est lorsqu'en ne concevant distinctement aucunes qualités, ni bonnes ni mauvaises, on conçoit seulement ce qu'on exprime par le mot de *moi*, et ce *moi* conçu en cette manière nous cache de même tous nos défauts et suffit pour attirer notre amour. La vue secrète que nous en avons se glisse partout, on y rapporte tout; c'est le principe de la plupart des plaisirs que l'on ressent; et quoique, si on venait à

développer ce que renferme ce *moi*, on n'y trouvât rien d'aimable, et qu'il n'y eût peut-être rien qui ne donnât de l'horreur, on l'aime pourtant sous cette idée confuse de *moi*, et l'on en évite la vue distincte et particulière qui nous le ferait haïr.

D'où pensez-vous que vient cet ennui qui accable ceux qui ont été dans les grandes places, quand on les réduit à vivre en repos dans leur maison? Ce n'est pas seulement de ce qu'ils s'y voient trop, et que la vue de leurs misères et de leurs défauts les y vient troubler. Peut-être que c'est une des causes de leur chagrin, mais ce n'est pas la seule; c'est aussi parce qu'ils ne se voient pas assez, et qu'il y a moins de choses qui renouvellent l'idée de leur *moi*. Cette idée faisait leur plaisir pendant leur fortune, et l'absence de ce plaisir fait leur chagrin pendant ce qu'ils appellent disgrâce. On a beau s'occuper de soi-même dans la solitude, les images que l'on s'en forme sont infiniment plus sombres que celles qui sont aidées par les objets extérieurs. Les gens qui sont dans les grands emplois sont avertis par tous ceux qui s'adressent à eux, qu'ils sont puissants, qu'ils peuvent nuire ou servir. Mille choses excitent vivement en eux l'idée de leur *moi*, et la mettent devant leurs yeux avec quelque qualité agréable de *grand*, de *puissant*, de *respecté*.

Le commerce de la civilité du monde fait le même effet à l'égard de ceux qui y vivent; car comme il est tout rempli de témoignages d'estime et d'affection, d'égards, d'applications, il leur donne lieu de se représenter à eux-mêmes comme aimés et estimés, et par conséquent comme aimables et estimables; et, par une raison contraire, les déserts et les lieux solitaires chagrinent et ennuient les hommes vains et ambitieux, parce qu'ils ne leur parlent point d'eux-mêmes, et qu'ils voudraient qu'on ne parlât d'autre chose.

C'est ce que l'amour-propre avoue franchement quand il ne se déguise point et qu'il découvre naïvement ce qui lui plaît dans les occupations pénibles dont il charge les hommes. Il n'y en a guère, par exemple, de plus laborieuses que celles de ceux qui parlent en public, comme les avocats : ils sont obligés de se charger la tête de mille affaires désagréables, de s'appliquer à chercher des pensées et des expressions pour remplir leurs discours, d'épuiser les forces de leur corps et de leur esprit sur des matières qu'ils seront bien aises d'oublier sitôt qu'ils se seront acquittés de leur ministère. Cependant, parce qu'il y a bien des choses dans cette profession qui renouvellent l'idée de soi-même, ceux qui l'exercent avec honneur croient être les plus heureux des hommes, et il n'y a

qu'à entendre sur ce sujet un de ces anciens orateurs [a], pour juger de ce qui soutient les autres. « Qu'y a-t-il, dit-il, de plus doux à un honnête homme, né pour les plaisirs honnêtes, que de voir sa maison toujours pleine de gens, et de savoir qu'ils ne lui rendent pas ces devoirs à cause de ses richesses, ni par l'espérance d'être ses héritiers, ni à cause de quelque charge qu'il exerce, mais à cause de lui-même ; que ceux mêmes à qui l'on fait la cour pour être leurs héritiers, ceux qui sont les plus puissants en biens et en crédit le viennent trouver, quoiqu'il soit souvent et jeune et pauvre, afin de lui recommander leurs propres affaires ou celles de leurs amis? Y a-t-il rien dans les richesses et dans la grandeur qui puisse donner un plaisir égal à celui qu'il ressent, quand il voit des personnes considérables par leur âge, et dont le crédit s'étend par toute la terre, confesser, dans l'abondance des richesses dont ils jouissent, qu'ils n'ont pas le premier et le plus grand de tous les avantages du monde, qui est celui que possède un orateur? Que dirai-je de cette foule de gens qui se présentent pour l'accompagner ou qui vont au-devant de lui; de l'éclat avec lequel il paraît en public, du respect qu'on lui rend dans les jugements, de la joie qu'il ressent lorsque, s'étant levé pour parler seul, au milieu d'une foule de gens qui l'écoutent en silence, il voit les yeux de tous les auditeurs tournés vers lui, que le peuple se presse pour l'entendre, et qu'il grave dans tous les esprits les mêmes impressions qu'il lui plaît de faire paraître en soi [3]? »

Voilà ce qui faisait supporter à ce Romain les fatigues et les dégoûts de cette profession ; et si tous ceux qui sont dans les autres emplois pénibles ou dangereux parlaient aussi simplement que lui, ils nous diraient de même que tout ce qui leur plaît se réduit à cette idée de leur *moi* honoré et respecté par les autres.

## CHAPITRE IV.

**Adresses des hommes pour empêcher que les objets du dehors, et principalement la vue des jugements que les autres font d'eux, ne les rappellent à eux-mêmes et ne leur fassent connaître leurs défauts.**

On voit assez par ces exemples de quelle sorte l'amour-propre se sert des objets extérieurs pour contenter ces deux inclinations naturelles à l'homme de se connaître et de ne se connaître pas, en

(a) Quint., *Dial. orat.*

ne permettant pas, d'une part, qu'il se voie autrement que par une idée confuse qui ne lui représente aucun défaut, et en y joignant, de l'autre, tout ce qu'il peut des choses extérieures qui lui donnent moyen d'y attacher une image fantastique de grandeur. Mais cela ne suffit pas néanmoins à l'homme pour se procurer le repos et le plaisir qu'il cherche, ni pour éviter la connaissance de ses défauts, dont il a tant d'horreur. Il a besoin de bien d'autres adresses pour en éviter la vue. En vain se répandrait-il au dehors, il ne laisserait pas de s'y trouver, et mille choses lui pourraient mettre ses défauts et ses misères devant les yeux; il en verrait l'image dans tous les défauts et dans toutes les misères des autres qu'il ne saurait s'empêcher de voir, et qu'il regarde même souvent avec trop de curiosité. Ainsi, comme il ne trouverait pas mieux son compte hors de lui-même que dans lui-même, il y a bien de l'apparence que si la crainte de se voir tel qu'il est l'avait fait sortir hors de soi, l'image de lui-même, qui lui serait représentée par tous les objets extérieurs, l'y ferait rentrer malgré qu'il en eût.

Mais, pour mieux comprendre encore de quelle sorte l'homme pourrait être forcé de se voir lui-même par les objets qui sont hors de lui, et ce qu'il fait pour s'en garantir, il faut considérer qu'il ne se regarde pas moins selon un certain être qu'il a dans l'imagination des autres, que selon ce qu'il est effectivement, et qu'il ne forme pas seulement son portrait sur ce qu'il connaît de soi par lui-même, mais aussi sur la vue des portraits qu'il en découvre dans l'esprit des autres; car nous sommes tous, à l'égard les uns des autres, comme cet homme qui sert de modèle aux élèves dans les académies de peintres. Chacun de ceux qui nous environnent se forme un portrait de nous; et les différentes manières dont on regarde nos actions donnent lieu d'en former une diversité presque infinie.

La principale distinction des grands et des petits, de ceux qui ont de la réputation et de ceux qui n'en ont pas, c'est qu'il y a plus de gens qui font le portrait des uns que des autres. Que de gens font le portrait d'un prince! Tout son royaume, tous les pays étrangers sont pour lui une académie de peintres dont il est le modèle. Ceux qui en sont plus éloignés ne le représentent que par des traits plus grossiers; ceux qui en sont plus près en font des portraits plus vifs et plus ressemblants. Un homme du commun, au contraire, qui vit dans sa famille, n'est peint que par le petit nombre de ceux qui le connaissent, et les portraits qu'on fait de lui ne sortent guère hors l'enceinte de sa ville.

Mais ce qu'il y a de plus considérable en ceci, c'est que les hommes ne font pas seulement le portrait des autres, mais qu'ils peuvent voir aussi ceux que l'on fait d'eux; et s'ils les voulaient regarder de bonne foi, rien ne serait plus capable de remédier à leur orgueil et ne pourrait plus servir à les détromper que la vue même de ces portraits.

Que l'on choisisse le plus grand et le plus glorieux homme du monde, et qu'on lui donne un esprit assez étendu pour contempler tout à la fois toute cette variété de jugements qu'on fait de lui, et pour jouir pleinement de tout le spectacle des pensées et des mouvements qu'il excite dans les autres, il n'y a point de vanité qui puisse subsister à cette vue. Pour un petit nombre de jugements avantageux, il en verrait une infinité qui lui déplairaient; il verrait que les défauts qu'il se dissimule ou qu'il ne connaît point, sautent aux yeux de la plupart des gens; que souvent ils ne s'entretiennent d'autre chose, et qu'on ne le regarde que par cet endroit; il verrait que le monde est très peu touché de toutes ces belles qualités dont il se flatte; que les uns ne les voient seulement pas, les autres les regardent avec froideur, les autres n'y remarquent que ce qu'elles ont de défectueux, les autres les obscurcissent et les défigurent en y joignant des défauts qu'ils connaissent en lui, et que de tout cela il se forme un portrait qui n'est propre qu'à faire mourir son orgueil.

Il n'y aurait donc, pour apprendre à s'humilier, qu'à ouvrir les yeux à tous ces divers jugements qu'on forme de nous, et la raison saurait bien les découvrir si nous désirions sincèrement de les connaître. Mais parce que la vanité est un mal dont on ne veut pas guérir, et qu'on met son bonheur à n'en guérir pas, pour se garantir de cette vue, on se sert d'une adresse qui, toute grossière qu'elle est, ne laisse pas de faire son effet. C'est qu'encore que la raison soit convaincue en général qu'on forme de nous bien des jugements peu favorables, et que l'exemple de ceux que nous entendons à toute heure faire des autres, et que nous en faisons nous-mêmes, nous le puisse apprendre, nous faisons en sorte néanmoins de ne pas voir ceux qui sont à notre désavantage, et de nous appliquer uniquement à ceux qui nous sont avantageux. Ainsi, en éloignant de notre esprit tous ces objets qui nous pourraient choquer, en ne nous attachant qu'à ceux qui nous plaisent, en nous trompant volontairement et en fuyant d'être détrompés, la vanité demeure à demi satisfaite, et se procure ce vain plaisir dans lequel les hommes vains mettent leur fausse félicité.

Il est encore plus aisé que les grands, et généralement tous ceux à qui on a intérêt de plaire, s'entretiennent dans cette illusion, parce qu'au lieu qu'on ne se forme qu'un portrait des autres hommes, on s'en forme en quelque sorte deux de ceux-ci, l'un intérieur qui est le véritable, l'autre extérieur, où l'on ne fait entrer que ce qu'on juge leur pouvoir plaire; et l'on a grand soin ensuite de ne leur mettre devant les yeux que ce faux portrait, et de tâcher de faire qu'ils le prennent pour le véritable. Il est vrai qu'il leur serait aisé de s'empêcher d'y être trompés, et de se convaincre eux-mêmes qu'il n'y a rien de si faux et de si vain que tous ces témoignages d'estime, d'affection et d'attachement qu'on leur rend. Ils savent ce qu'ils pensent souvent eux-mêmes de ceux à qui ils en rendent de semblables, et ils n'ont pas de sujet de juger les autres plus sincères qu'eux. Mais ils sont bien aises de n'approfondir pas les choses si avant; ils se contentent donc de cette surface trompeuse; ils laissent là ces portraits intérieurs qu'ils craignent de découvrir, et ils s'arrêtent uniquement à ces portraits flattés qui sont faits exprès pour tirer d'eux ce qu'on en prétend.

On use de la même adresse pour empêcher que les défauts et les misères des autres, et les jugements qu'on voit faire d'eux et que l'on en fait soi-même, ne nous rappellent à nous et ne nous découvrent notre propre illusion. L'esprit, aidé de l'amour-propre, retranche toutes les réflexions qu'il pourrait faire, ou s'y applique si peu, qu'elles ne font presque point d'impression. On entend parler à toute heure avec mépris de gens qui se trompent eux-mêmes; on voit qu'ils sont l'objet ordinaire de la moquerie des hommes; car il n'y a rien de plus ridicule qu'un homme trompé par sa propre vanité. Cependant on ne pense point qu'on est soi-même cet homme trompé et ridicule; qu'on dit peut-être de nous, en notre absence, ce qu'on dit des autres devant nous; que nous y donnons autant de sujet qu'eux, et qu'il n'y a pas d'apparence qu'on ait plus d'égards pour nous que pour tous les autres.

Quelque fréquents et quelque certains que soient ces objets, ils n'en ont pas plus de force pour obliger l'esprit de rentrer en soi et d'y voir les mêmes défauts et les mêmes misères qu'il voit dans les autres. Pense-t-on davantage à la mort pour apprendre ou pour voir tous les jours la mort de ceux avec qui on a vécu? On fuit ce spectacle si l'on peut; si on ne peut l'éviter, on fuit les réflexions qu'il devrait produire; si on ne les peut étouffer absolument, on s'en détourne le plus qu'on peut. Ce que j'ai dit de la

mort se peut dire de toutes les autres misères et de tous les défauts des hommes qui pourraient nous représenter les nôtres. Ces images frappent nos yeux à tous moments, mais nous les fermons aussi à tous moments pour ne les pas voir. Nous nous trompons si nous le pouvons ; et si nous ne le pouvons pas tout-à-fait, nous en détournons au moins nos pensées.

Que dirait-on d'un homme qui, voyant tous les jours son image dans un miroir et s'y regardant sans cesse, ne s'y reconnaîtrait jamais, et ne dirait jamais : « Me voilà ! » Ne l'accuserait-on pas d'une stupidité peu différente de la folie? C'est néanmoins ce que font tous les hommes, et c'est même l'unique secret qu'ils ont trouvé pour se rendre heureux. Ils voient à tous moments l'image de leurs propres défauts dans ceux de tous les autres, et ils ne les y veulent jamais reconnaître. Être plein de misères et ne les point voir, ignorer ses défauts lorsque personne ne les ignore, être l'objet des railleries d'une infinité de gens et n'en vouloir rien savoir, se repaître de vaines imaginations sans vouloir connaître qu'elles sont vaines, c'est un état qui ne semble pas fort souhaitable, et c'est néanmoins ce qui fait la félicité des gens du monde, et principalement des grands.

## CHAPITRE V.

**Par quel moyen nous faisons en sorte, ou qu'on ne nous dit point la vérité, ou qu'on nous la dit inutilement.**

C'est par les moyens que nous avons marqués qu'on s'empêche de voir la vérité lorsqu'il faudrait quelque soin et quelque application pour la trouver ; mais il y a des rencontres où elle nous vient trouver elle-même, et dans lesquelles on serait forcé de la voir, si on n'usait de bien des adresses pour l'éviter ; car il se trouve quelquefois des gens assez charitables pour essayer de nous tirer de l'illusion où nous vivons à l'égard de nous-mêmes. L'amour-propre fait donc son possible pour éloigner cet inconvénient, et il ne manque pas encore de voies pour y réussir ; car il témoigne tant de chagrin et de mauvaise humeur à ceux qui nous voudraient rendre ce bon office, il trouve tant de prétextes pour ne pas croire ce qu'on nous découvre de nos défauts, il est si ingénieux à en trouver de plus grands dans ceux qui remarquent les nôtres, et à faire passer pour malignité les jugements qu'ils font à notre désavantage, qu'il n'y a presque personne qui se veuille hasarder à nous les dire.

Le principe général de l'amour-propre, c'est qu'on ne peut rien condamner en nous par un mouvement d'équité et de justice. Ainsi, dès lors que quelqu'un fait voir qu'il ne nous approuve pas en tout, on lui attache l'idée de prévention, de jalousie, ou quelque autre encore moins favorable; et comme personne n'aime à se faire regarder ainsi, il se forme parmi les hommes une espèce de conspiration à se dissimuler les sentiments qu'ils ont les uns des autres, et il n'y a point d'accord qui soit mieux gardé que celui-là, parce qu'il est fondé sur un sentiment d'amour-propre, dont il y a peu de personnes qui soient exemptes.

Et il ne faut pas s'imaginer qu'on ne prenne ce soin de cacher la vérité qu'à l'égard de ceux de qui l'on craint ou de qui l'on espère quelque chose. On en use presque de même à l'égard de tout le monde.

On s'applique plus à tromper les grands, mais on ne s'applique pas davantage à détromper les petits; c'est toute la différence que l'on met entre les uns et les autres. On n'aime à être haï de personne, ainsi on n'aime à dire la vérité à personne; on sait d'ailleurs que pour la faire recevoir il faudrait beaucoup d'adoucissements, de tempéraments et de tours étudiés. Or l'on ne veut pas prendre cette peine pour des personnes que l'on considère peu. Ainsi on ne dit pas la vérité aux grands parce qu'on a intérêt de la leur cacher, et on ne la dit pas non plus aux petits parce qu'on n'a pas assez d'intérêt de la leur dire.

Cette réserve que les hommes gardent entre eux, en évitant de se communiquer les pensées qu'ils ont au désavantage les uns des autres, n'est pas néanmoins sans bornes, et il y a quelquefois des raisons qui les portent à s'en dispenser; il ne faut même souvent qu'une légère émotion pour faire éclater tout d'un coup ce qu'on avait tenu fort longtemps caché; et de plus on n'est réservé de cette sorte qu'en parlant aux personnes mêmes dont on connaît les défauts; mais ce que l'on dissimule en leur présence, se dit d'ordinaire d'autant plus librement en leur absence, qu'on a eu plus de peine à le retenir. Il est vrai qu'on se ménage un peu plus à l'égard de ceux qui pourraient nuire, et qu'on apporte plus de précaution à découvrir ce qu'on pense d'eux; mais comme c'est une contrainte pénible que de cacher toujours ses sentiments, le désir qu'on a de s'en délivrer fait qu'on prend assez facilement confiance en ceux à qui l'on parle, et qu'il faut peu de raisons pour porter à se répandre avec liberté.

Ainsi, au lieu que la charité oblige à avertir les personnes

mêmes de leurs défauts, pour leur donner moyen de s'en corriger, et à les cacher aux autres pour ne pas blesser leur réputation, on fait d'ordinaire tout le contraire, et l'on parle de ces défauts à tout le monde, à l'exception de ceux-là seulement qu'il serait utile d'en avertir.

Or, quoique ces effusions de malignité qui entrent si souvent dans les entretiens des hommes soient en elles-mêmes un très grand mal, il arriverait néanmoins de là quelque bien si nous avions soin d'en profiter; car ces discours particuliers se répandant peu à peu, et formant un bruit public, il en revient souvent quelque chose aux oreilles des intéressés, parce qu'il se trouve assez de gens qui, n'ayant pas assez de charité ou de force pour nous dire eux-mêmes ce qu'ils pensent de nous, sont bien aises de s'en décharger en l'attribuant à d'autres. Ce serait donc un moyen pour ceux à qui on le découvre de sortir de l'illusion où ils vivent; mais on a le cœur si corrompu et si plein d'aversion pour la vérité, qu'on abuse encore le plus souvent de ce moyen et qu'on se le rend inutile; car au lieu de juger, comme on devrait, que ces discours et ces jugements dont on est blessé sont répandus parmi une infinité de gens, et qu'ainsi on n'a pas droit de s'en prendre à personne en particulier, l'inclination qu'on a à se tromper soi-même fait que l'on tourne tout son chagrin contre celui qui s'en trouve chargé, qu'on se persuade qu'il est seul de son sentiment, et qu'il n'y est entré que par haine ou par intérêt. On lui attribue même d'ordinaire quelque imprudence ou quelque excès, pour avoir plus de droit de rejeter ses sentiments, et, par le moyen de cette illusion volontaire, on étouffe l'impression que ces discours pouvaient faire, on se conserve dans l'estime de soi-même, et l'on évite en quelque sorte de voir en soi ce que le monde y désapprouve, parce que c'est un spectacle que la vanité ne peut souffrir.

J'ai dit que l'on l'évite en quelque sorte, parce qu'on ne l'évite pas tout-à-fait. La vérité se fait toujours un peu de jour au travers de tous ces nuages dont on s'efforce de l'obscurcir; il en passe toujours quelques rayons qui incommodent l'orgueil et qui troublent ce faux repos qu'il s'efforce de se procurer. Ces opinions, qui ne sont fondées que sur une erreur volontaire, ne sont jamais fermes et assurées; elles sont toujours mêlées de défiance, et par conséquent de chagrin, d'ennui et d'inquiétude. Ainsi, au lieu de cette joie pure et de cette satisfaction pleine et entière à laquelle l'amour-propre aspirait, tout ce qu'il peut faire avec tous ses déguisements est de suspendre un peu ses sentiments de tristesse

qui se nourrissent au fond du cœur, et qui sont toujours prêts de s'en emparer.

Ce sont là les sentiments naturels de l'amour-propre et les adresses ordinaires dont il use pour nous cacher nos fautes et pour empêcher qu'on ne nous les fasse connaître; et il est remarquable que comme c'est en soi-même un très grand défaut de ne vouloir pas voir la vérité, il ne veut pas reconnaître en soi cette mauvaise disposition non plus que les autres. Il n'use donc pas de moins d'artifices pour la déguiser aux autres et à nous-mêmes; et c'est pourquoi on ne voit guère de gens qui ne se fassent honneur d'aimer la vérité et qui avouent franchement qu'ils ne sont pas bien aises qu'on la leur découvre. On s'offense de ce reproche autant que d'aucun autre; et, en un mot, on voudrait avoir la gloire d'aimer la vérité et la satisfaction de ne l'entendre jamais.

Mais comme ces deux passions sont en quelque sorte incompatibles, on tâche de les accorder en donnant quelque chose à l'une et à l'autre. Il est vrai que comme c'est l'amour-propre qui fait ce partage, il le fait fort inégal; car il met ordre qu'on ne nous dise jamais ces défauts essentiels auxquels nous sommes attachés par une passion vive et agissante, qu'on nous dissimule ceux qui nous attirent le mépris des hommes, et qui nous donneraient lieu de nous mépriser nous-mêmes et de croire que c'est avec raison que les autres nous méprisent. Toute la liberté que nous donnons donc aux autres sur ce sujet est de nous faire remarquer quelques petits défauts qui ne défigurent pas l'image que nous avons de nous-mêmes, et qui en laissent subsister toute la beauté,

*Velut si*
*Egregio impressos reprehendas corpore nævos*[4].

Ainsi nous souffrons qu'on dise ses sentiments d'un discours ou d'un écrit que nous aurons fait, qu'on y reprenne quelques expressions moins justes, quelque mauvaise cadence, quelque endroit négligé; à condition néanmoins qu'on en ait estimé le dessein, les pensées, l'économie et les autres parties plus essentielles. Nous pardonnons de même à ceux qui nous avertissent de quelque manque d'égards, de ménagements, et d'autres bagatelles de cette nature, pourvu qu'ils ne touchent point à nos principales passions, et que tout ce qu'ils remarquent en nous puisse subsister avec l'estime et l'approbation commune. C'est à ces conditions et à ce prix qu'on se résout quelquefois d'acheter la gloire, d'aimer la vérité et qu'on lui donne quelque entrée; encore faut-il que l'a-

mour-propre la lui ouvre, et qu'elle soit accompagnée de témoignages d'estime et d'affection pour n'être pas rejetée.

## CHAPITRE VI.

**En quoi consiste l'amour naturel que l'on dit que l'homme a pour la vérité, et quel usage il en fait.**

Ce que l'on vient de dire suffit pour faire voir que l'on étend un peu trop ces maximes communes, que les hommes aiment naturellement la vérité; qu'ils ont une haine naturelle du mensonge, et qu'y ayant une infinité de gens qui veulent tromper les autres, il n'y en a point qui veulent être trompés, puisqu'il paraît au contraire que le monde n'est presque composé que d'aveugles volontaires qui haïssent et fuient la lumière, et qui ne travaillent à rien davantage qu'à se tromper eux-mêmes et à s'entretenir dans l'illusion. Où est donc cet amour de la vérité dont on nous flatte, et quelle haine du mensonge peut-on trouver dans les hommes qui ne cherchent que le mensonge, selon l'Écriture [a]?

On pourrait dire néanmoins que ces maximes ont lieu dans les choses indifférentes dans lesquelles les hommes, ne prenant point d'intérêt, n'aiment point en effet à être trompés, et préfèrent la vérité au mensonge, ce qui marque quelque amour naturel pour la vérité. Mais il est assez rare que cette inclination naturelle soit en liberté d'agir, et que l'esprit ne soit prévenu d'aucune passion qui la fasse pencher d'un côté plutôt que de l'autre. Il ne faut presque rien à l'amour-propre pour prendre parti; il se fait des intérêts secrets dans les choses mêmes où il ne paraît point en avoir. Les moindres avances, les moindres engagements, les moindres vues de plaire ou de déplaire suffisent pour ôter l'équilibre et pour porter l'esprit à ne chercher des raisons que d'un côté. Combien y en a-t-il, par exemple, qui n'ont point d'autres raisons de demeurer dans un sentiment, sinon qu'il faudrait quelque peine à examiner les raisons contraires? Ils fuient le travail de s'instruire, parce qu'il est pénible; ils veulent juger et décider, parce qu'ils veulent paraître savants; et, pour satisfaire tout ensemble ces deux inclinations, ils supposent, sans autre examen, que ce qu'ils ont appris autrefois est vrai. *Tædio novæ curæ semel placita pro æternis servant.*

(a) *Ps.* IV, V.

Mais le principal usage que nous faisons de cet amour de la vérité est de nous persuader que ce que nous aimons est vrai ; car si nous voulons nous faire justice, nous reconnaîtrons que nous n'aimons pas les choses parce qu'elles sont vraies, mais que nous les croyons vraies parce que nous les aimons. Notre volonté s'attache aux objets indépendamment de leur vérité, et par le seul rapport avec ses inclinations; mais parce qu'elle n'en pourrait jouir si elle les regardait comme faux, elle fait en sorte d'y ajouter l'idée de la vérité pour s'y attacher plus sûrement : *Quicumque aliud amant, hoc quod amant volunt esse veritatem* [a].

Ainsi l'on peut dire que nous aimons la vérité en général comme le bien en général ; car comme nous ne saurions rien aimer qu'en le croyant bien, nous ne saurions de même rien aimer qu'en le croyant vrai. Mais l'amour-propre sait bien allier ces inclinations générales avec ses passions particulières ; comme il nous fait croire que ce que nous aimons est un bien, il nous fait croire de même que ce que nous aimons est vrai; c'est-à-dire que, ne pouvant aimer le mensonge sous son visage naturel, et aimant, en effet, plusieurs objets faux et trompeurs, il trouve moyen de les revêtir de l'image de la vérité.

## CHAPITRE VII.

**Que le précepte *connais-toi toi-même* vient plutôt de l'impatience des hommes à l'égard des défaut des autres, que d'un désir sincère de se connaître eux-mêmes.**

Cette aversion si constante et si uniforme qui se trouve parmi les hommes pour les vérités qui les découvrent à eux-mêmes, et cette inclination si générale à éviter la vue de leurs défauts comme leur plus grand malheur, donnent aussi sujet de croire que cette maxime commune qui les rappelle à eux-mêmes et qui leur ordonne de se connaître, *Nosce te ipsum*, n'est pas formée sur une lumière commune, qui leur persuade que cette connaissance est un bien pour eux et qui la leur fait désirer ; mais qu'elle pourrait bien avoir sa source dans la malignité du cœur de chacun en particulier, qui, se sentant incommodé de la vanité et de l'injustice qu'il remarque dans les autres, leur ordonne de désirer et de rechercher pour eux cette connaissance qu'il ne cherche et ne désire pas pour soi.

(a) August.

Cette pensée est d'autant plus vraisemblable, que rien ne nous choque tant dans les défauts que nous remarquons dans les autres, que l'aveuglement où l'on voit qu'ils sont à l'égard d'eux-mêmes.

Qu'y a-t-il de plus incommode qu'un homme vain qui n'est occupé que de lui, et qui voudrait qu'on ne s'appliquât qu'à lui; qui s'admire continuellement, et qui s'imagine que les autres en font de même, ou qu'ils ont grand tort de ne le pas faire? Et qui est-ce qui ne se sent pas tenté de dire à des gens ainsi faits, qu'ils feraient bien de travailler à se connaître eux-mêmes pour se détromper de l'illusion où ils sont? *Nosce te ipsum.*

Le monde est plein de gens qui remarquent les défauts des autres avec un discernement admirable, qui ne leur pardonnent rien, et qui, étant sujets aux mêmes ou à de plus grands défauts qu'eux, n'y font pas la moindre réflexion. Les personnes les plus vaines ne laissent pas de se moquer de la vanité des autres, les plus trompés se rient de ceux qu'ils croient trompés, les plus injustes reprochent aux autres leur injustice, les plus aigres font des leçons de douceur, les plus prévenus parlent avec force contre les préventions, les plus opiniâtres sont les premiers à accuser les autres d'opiniâtreté. Il est bien difficile qu'on n'ait pas envie d'avertir ces sortes de gens qu'ils feraient bien de se dire à eux-mêmes ce qu'ils disent des autres, et de se connaître dans les portraits qu'ils en font. *Nosce te ipsum.*

Quand on voit de même ces ambitieux qui entassent entreprises sur entreprises, qui forment des desseins auxquels plusieurs vies ne suffiraient pas, qui troublent par leurs caprices le repos des autres et le leur propre, qui ne pensent jamais à la mort qui les menace à tout moment, qui s'imaginent que les autres hommes ne vivent que pour eux, qui dévorent avec une avidité insatiable les biens des autres, qui est-ce qui ne se sent pas porté à les rappeler à la connaissance de leur condition fragile, mortelle, et à les faire souvenir qu'ils sont hommes?

On sent les mêmes mouvements dans une infinité d'autres rencontres, comme quand on voit des gens qui, faute de se connaître, entreprennent des choses infiniment au-dessus d'eux, et dans lesquelles ils ne sauraient réussir; qui veulent tout faire parce qu'ils se jugent capables de tout, et qui gâtent tout par leur peu d'habileté; qui font gloire de ne prendre conseil de personne; qui se prennent aux autres du mauvais succès qu'ils ont attiré par leur imprudence. Enfin, comme l'ignorance de soi-même se trouve presque dans tous les vices, et que c'est même ce qui nous y

choque le plus, on serait à tout moment porté à tirer les gens de leur illusion, en leur apprenant à se connaître, si ce mouvement n'était retenu par des mouvements plus puissants.

On a droit de conclure, ce me semble, de ce que je viens de dire, que ce précepte, *connais-toi toi-même*, dans la bouche de ceux qui n'ont agi que par l'amour-propre, était plutôt l'effet d'un mouvement d'impatience et de chagrin excité par les défauts qu'ils voient dans les autres, que d'une vue claire de la nécessité de cette connaissance pour chaque homme particulier et pour son propre bien. Nous voudrions que les autres se connussent eux-mêmes, afin qu'ils agissent d'une manière moins choquante à notre égard; nous ne voulons pas nous connaître, pour ne pas voir en nous ce qui nous y choquerait, et pour ne nous pas sentir obligés de travailler à corriger des défauts dans lesquels nous sommes bien aises de demeurer. Nous trouvons moyen de nous consoler dans notre propre illusion, en n'attachant notre pensée qu'à certains objets et en nous cachant les autres; mais nous trouvons l'illusion des autres ridicule, parce que nous voyons en eux ce qu'ils n'y veulent pas voir, et que nous jouissons de tout le spectacle des jugements que l'on fait d'eux, dont ils ne voient qu'une partie. On ne laisse pas pourtant d'envier souvent la condition de ces personnes trompées, et de souhaiter leur place; mais c'est en s'imaginant que si on y était on éviterait les défauts qu'on voit en eux, et qu'on se procurerait tout ce qui leur manque; et je ne sais si on la voudrait à condition de vivre dans la même illusion où l'on les croit; car les hommes ont encore assez de lumière pour ne pas croire les autres heureux par la possession d'un faux bien, et ils ne sont capables d'y mettre leur bonheur qu'en éloignant d'eux la pensée qu'il soit faux, et en le prenant pour véritable.

## CHAPITRE VIII.

**Que nous ne trouvons point dans la nature corrompue des motifs bien pressants de désirer de nous connaître; mais que la foi nous en fournit de très grands et de très solides.**

Notre esprit n'est pas si aveuglé qu'après avoir rappelé les autres, par chagrin, à la connaissance d'eux-mêmes, il n'en puisse conclure en général qu'il serait utile que chacun s'appliquât ce précepte en le donnant aux autres; on est même bien aise de s'honorer en faisant semblant de se comprendre dans les avis qu'on

donne aux autres; mais ces applications froides et spéculatives sont encore bien éloignées d'un désir effectif de travailler à acquérir cette connaissance. Et après tout, les raisons humaines qui nous y peuvent porter ne sont guère capables de nous faire surmonter l'éloignement naturel que nous en avons. Quiconque ne se regarde que par rapport à la vie présente est malheureux, soit qu'il se connaisse ou qu'il ne se connaisse pas. Il l'est plus réellement en ne se connaissant pas, mais il sent plus son malheur en se connaissant; et le sensible l'emporte d'ordinaire sur le réel, parce qu'il fait impression sur les sens, au lieu que les réalités insensibles n'agissent que sur la raison. Or la raison, lorsqu'elle combat les inclinations de l'amour-propre, n'est pas d'un grand usage dans la conduite de la vie; et après tout, la mort, qui met fin à toute l'imprudence et à toute la sagesse des hommes, rend l'avantage de l'une au-dessus de l'autre si peu considérable, qu'elle ôte l'envie de le rechercher avec ardeur, ce qui fait dire à Salomon pour exprimer ce sentiment humain : « Qu'il a dit en lui-même : Si je dois mourir, que me servira de m'être appliqué à la sagesse (a) ? » Tout avantage qui ne regarde que la vie présente ne vaut presque pas la peine qu'on travaille à l'acquérir, parce que cette vie n'est qu'un instant qui ne mérite pas qu'on en délibère.

Nous ne trouverons donc point dans notre propre nature ni d'inclination qui la porte à s'appliquer à la connaissance de soi-même, ni de motifs bien puissants qui la lui fassent désirer; mais si nous y joignons les lumières de la foi, la nécessité de ce devoir nous paraîtra si pressante, qu'on aura peine à comprendre qu'il y ait des chrétiens qui veulent bien vivre dans l'ignorance d'eux-mêmes et de leur état; car cette foi nous apprend que c'est en vain que nous fuyons de nous connaître, que cette vue nous est inévitable, puisque Dieu ouvrira les yeux à tous les hommes pour se voir tels qu'ils sont, mais avec cette horrible différence, que ceux qui n'auront pas voulu se connaître dans ce monde-ci, se verront malgré eux, dans toute l'éternité, d'une vue qui les comblera de rage et de désespoir; au lieu que ceux qui n'auront pas évité de se voir en cette vie, et qui auront travaillé par ce moyen à détruire en eux ce qui déplaît à Dieu, ne verront plus rien en eux pour jamais qui ne leur cause de la joie, ou plutôt ils s'oublieront heureusement pour toute l'éternité, parce qu'ils ne verront plus que Dieu en eux et dans toutes les créatures. Nous n'avons donc qu'à

(a) *Eccl.*, c. II, v. 15.

choisir, ou de travailler à nous connaître en ce monde, ou d'être à jamais notre propre supplice, en éprouvant l'effet de cette terrible menace que Dieu fait à tous les méchants : *Arguam te, et statuam contra faciem tuam.* « Je te reprendrai, et je te remettrai devant tes yeux [a]. »

Qui peut concevoir quel sera le désespoir d'une âme malheureuse qui, après avoir fui toute sa vie de se voir et de se connaître, sera tout d'un coup attachée et collée à cet objet pour toute l'éternité, sans espérance de s'en pouvoir jamais détourner un seul moment; qui aura continuellement devant les yeux tous ses crimes, sans pouvoir ni les détruire ni s'empêcher de les voir? C'est la punition inévitable de cet oubli volontaire de soi-même. Il faut ou travailler sincèrement à se connaître durant cette vie, ou se connaître éternellement en l'autre de cette horrible manière; il n'y a point de milieu. La raison ni la foi n'ont sans doute pas de peine à prendre parti; mais comme nous sommes portés à cet oubli par un poids très violent et qui entraîne presque tout le monde, il est utile de fortifier sa foi et de soutenir sa raison par toutes les considérations qui nous découvrent les avantages de cette connaissance, comme sont celles que nous marquerons ici.

## CHAPITRE IX.

### De quelle sorte la connaissance de soi-même produit toutes les vertus.

Comme l'ignorance de soi-même est la source de tous les vices, on peut dire que la connaissance de soi-même est le fondement de toutes les vertus; et il ne faut que considérer la nature de chaque vertu pour en être persuadé. Quel moyen, par exemple, d'être véritablement humble sans se connaître soi-même? ou plutôt, qu'est-ce que l'humilité, qu'une connaissance de ses péchés, de ses misères et de son néant, qui fait que l'on est vil à ses propres yeux, et que l'on se trouve digne de toutes sortes d'abaissements. C'est la définition qu'en donne saint Bernard : *Humilitas est virtus quâ homo verissimâ sui cognitione sibi ipse vilescit* [b], et saint Augustin de même réduit cette vertu à se connaître soi-même : *Tota humilitas tua, ut cognoscas te.* La vue de nos défauts est donc le fondement de l'humilité, et c'est en même temps ce qui la conserve; on la perd bientôt quand on ne regarde que ses vertus, soit véritables,

(*a*) *Ps.* XLIX, 21 (*b*) Bern., *de Grad. hum*, c. 1, n. 2. *In Joan*, tr. 25, n. 16.

soit fausses. Étrange état de l'âme de l'homme, à qui les maladies mêmes sont nécessaires pour ne point mourir ! Elle est presque vide de tout bien, et elle ne saurait voir le peu qui lui en reste sans être en danger de le perdre.

Mais la connaissance de nous-mêmes ne nous humilie pas simplement à l'égard de Dieu, elle nous empêche aussi de nous élever au-dessus du prochain, n'y ayant que l'oubli de nous-mêmes qui nous le puisse faire mépriser. Un malade n'insulte jamais à un autre malade qu'en oubliant sa maladie propre ; et comme on est toujours plein de douceur envers soi-même, on ne traite les autres avec aigreur qu'en se distinguant d'eux. Et c'est ce que la connaissance de nous-mêmes ne nous permet pas de faire, puisqu'elle nous découvre toujours en nous ou les mêmes défauts, ou la racine des mêmes défauts, et qu'elle nous fait sentir le poids qui nous y porterait, si la grâce de Dieu ne les retenait. C'est pourquoi l'apôtre [a], en nous recommandant de reprendre avec douceur ceux qui pèchent, *in spiritu lenitatis*, nous rappelle à la connaissance de notre fragilité et du danger où nous sommes à tout moment de tomber, *ne et tu tenteris*. « De peur que vous ne soyiez tenté vous-même. » Voilà la source de la douceur et de l'humilité envers le prochain.

L'homme est si faible et si vain, qu'il est également porté à l'orgueil par la vue des vertus qu'il croit avoir et par celle des défauts qu'il remarque dans les autres. Par l'une il s'élève au-dessus d'eux, par l'autre il les rabaisse au-dessous de soi ; mais la connaissance de soi-même le préserve de l'un et de l'autre ; et, en lui mettant ses propres défauts devant les yeux, elle étouffe d'une part la complaisance qu'il pouvait avoir dans ses vertus, et elle le rend de l'autre plus indulgent aux défauts d'autrui. Ainsi elle le tient au moins au niveau des autres hommes, elle lui apprend à les supporter comme il veut être supporté d'eux, et elle fait ainsi, en quelque manière, un bon usage de l'amour-propre.

Il est aussi facile de comprendre que l'oubli de soi-même produit la dureté, et que, par un effet contraire, la connaissance de soi-même doit produire la pitié ; car il y a dans les sentiments de compassion que nous avons pour les autres quelque réflexion secrète sur nous-mêmes par laquelle nous nous regardons, ou comme ayant souffert les mêmes maux, ou comme les pouvant souffrir.

*Non ignara mali miseris succurrere disco* [b].

(*a*) Galat., VI, 1. (*b*) Virg., *Æn.*, liv. I, v. 630.

Et c'est ce qui fait que ces gens qui se croient au-dessus de tout, et qui s'imaginent que les maux dont les autres sont affligés ne sauraient venir jusqu'à eux, sont d'ordinaire impitoyables, parce qu'ils ne font pas sur eux-mêmes ces sortes de réflexions qui attendrissent le cœur à la vue des maux d'autrui.

Il en est de même de la plupart des injustices que l'on fait aux autres ; elles ne viennent d'ordinaire que d'un aveuglement qui fait que l'on ne se donne jamais le tort, et que, se croyant exempt de tout défaut, on rejette la faute de tout sur les autres. Ainsi rien ne contribue tant à nous rendre justes et équitables envers les autres que la connaissance de nous-mêmes ; c'est ce qui nous fait découvrir dans le fond de nos cœurs l'impression de la loi naturelle qui nous défend de faire aux autres ce que nous ne voudrions pas qu'ils nous fissent ; c'est ce qui dissipe tous les nuages dont l'amour-propre obscurcit cette règle dans les rencontres où il est intéressé ; c'est ce qui nous empêche même de nous plaindre avec aigreur des jugements désavantageux que l'on forme de nous, et des injustices qu'on nous peut faire, en nous convainquant que nous traitons souvent de même les autres sans y prendre garde ; enfin, c'est ce qui réprime l'insolence et la fierté des hommes, en leur mettant une image vive de leurs misères devant les yeux, et qui détruit ainsi la cause la plus ordinaire des injustices qu'ils font aux autres.

La vue de nos défauts ne réprime pas seulement notre orgueil, elle réprime aussi toutes les suites de l'orgueil et toutes les passions où il se mêle ; et comme il y en a peu dont il ne soit la source, il y en a peu aussi dont cette vue ne soit le remède. Un homme qui se connaît bien n'est guère jaloux, parce qu'il est convaincu qu'il ne mérite rien, et qu'ainsi il ne croit pas que l'honneur que l'on rend aux autres lui soit dû.

Il n'est ni aigre ni vindicatif, parce que le peu d'estime qu'il a de lui-même lui fait compter pour peu les offenses qu'on lui fait.

Il ne saurait haïr personne, parce qu'il ne peut se haïr soi-même, et qu'il ne voit rien néanmoins dans les autres qu'il ne reconnaisse en soi en quelque degré.

Il est peu ambitieux, et il ne saurait former de desseins pour s'élever dans le monde, parce que ces desseins ne naissent que de ce qu'on croit mériter le rang où l'on aspire, et que l'on s'imagine avoir plus d'adresse et d'industrie que les autres pour y parvenir. Or un homme qui se connaît bien ne se flatte pas de ces pensées.

Il ne conçoit point d'ailleurs cette élévation comme un fort grand

bien ; il sent que ses passions le peuvent rendre très malheureux en quelque état qu'il soit ; que sa cupidité se déborderait davantage si elle avait plus de moyen de se satisfaire ; et dans l'incertitude où il est si ce serait un bien ou un mal pour lui, il conclut aisément à se tenir dans la place où il se trouve.

Cette pauvreté dont Jésus-Christ a fait la première des béatitudes, et qui est louée dans tant d'endroits de l'Écriture[a], n'est même autre chose qu'une humble connaissance de soi-même ; car pour être pauvre en cette manière, il faut connaître qu'on l'est, et pouvoir dire avec le prophète[b] : *Ego vir videns paupertatem meam.* « Je suis un homme qui vois quelle est ma misère, » c'est-à-dire que nous devons connaître en nous ou la privation des biens que nous n'avons pas, ou la privation de tout droit aux biens que nous tenons de la libéralité de Dieu, ce qui renferme une entière connaissance de nous-mêmes.

Il est aisé de comprendre comment cette connaissance contribue à nous rendre plus patients à l'égard des maux qui sont purement d'opinion, comme les jugements peu favorables qu'on fait de nous, les calomnies et les médisances ; car il est clair qu'elle en doit diminuer le sentiment par la vue qu'elle nous donne de notre misère effective, qui est encore beaucoup plus grande que tout ce que les hommes en peuvent dire. Mais on ne voit pas d'abord à quoi peut servir de connaître ses misères et ses défauts, pour être plus patient dans les maux extérieurs, dans les pertes, dans les disgrâces, dans les maladies, dans les douleurs. L'on pourrait croire même que ce serait un nouveau poids qui ne serait propre qu'à accabler l'âme par la tristesse et le désespoir. Cela n'est pas néanmoins ; et si cette vue de nos défauts est un poids, c'est un poids qui soulage celui de toutes les autres afflictions, parce qu'il nous découvre qu'elles sont justes, qu'elles sont proportionnées à nos maux intérieurs et qu'elles y peuvent servir de remède ; elle nous convainc que la prospérité ne nous aurait pas été moins dangereuse que l'adversité ; et en nous donnant lieu de faire réflexion sur tout ce qui nous est arrivé dans notre vie de bien et de mal, elle nous fait voir que nous avons encore plus abusé des biens que des maux, et que nous en sommes ainsi plus chargés aux yeux de Dieu.

La prudence dépend tellement de la connaissance de soi-même, qu'on ne fait guère de fautes d'imprudence que parce qu'on ne se connaît pas assez ; car la plupart des entreprises mal concertées

(*a*) Matth., v, 3. (*b*) Jérém., *Thren.*, III, 1.

et des desseins téméraires viennent de la présomption de ceux qui les forment, et cette présomption vient de l'aveuglement où ils sont à l'égard d'eux-mêmes. Il n'y a rien de plus ordinaire que ces imprudences dans les actions particulières, et elles naissent toutes, pour l'ordinaire, de la principale action de la vie, qui est le choix de l'état et de l'emploi où chacun la doit passer; car c'est en quoi l'ignorance de nous-mêmes nous fait faire de plus grandes fautes.

Il n'y a point de personne si disgraciée de la nature qui ne pût trouver dans l'ordre du monde une place proportionnée aux forces de son esprit et de son corps; mais le peu de connaissance que l'on a de soi-même est cause que la plupart des gens font un mauvais choix. Qu'on fasse réflexion sur ceux qui remplissent les charges et les emplois du monde, et sur le lieu qu'ils occupent, et l'on trouvera que presque personne n'est bien placé. Combien y a-t-il de gens qui, n'ayant que des bras et point de tête, choisissent des emplois qui auraient besoin de tête et non de bras? combien y en a-t-il qui, n'étant nés que pour obéir et non pour conduire, occupent des places où il est besoin de conduire et non d'obéir? combien y en a-t-il qui s'engagent dans des ministères qui sont au-dessus de leur lumière, de leur force et de leur vertu? et combien peu s'en retirent par la connaissance de leur incapacité? Chacun se croit capable de tout, et ne borne ses prétentions que par l'impuissance où il se trouve de s'élever plus haut. C'est la source la plus commune des désordres du monde et des maux de l'Église et des États, et même de chaque particulier; car il est impossible qu'une personne mal placée et qui n'a pas les qualités nécessaires pour s'acquitter d'un emploi où elle s'est engagée, n'y fasse une infinité de fautes; et ces fautes, qui sont des suites de sa témérité et de sa présomption, la rendent pour l'ordinaire ridicule dans ce monde et malheureuse pour jamais en l'autre.

Ainsi, l'on peut dire avec vérité que la connaissance de soi-même peut suppléer au défaut de tous les talents, et que le seul défaut de cette connaissance rend au contraire tous les talents inutiles, dangereux et pernicieux à celui qui les a. Ce n'est pas un grand mal de n'avoir ni mémoire, ni intelligence, ni conduite, ni science, ni industrie, ni habileté, pourvu qu'on le connaisse, que l'on emprunte d'autrui ce que l'on n'a pas, et que l'on n'entreprenne rien qui ait besoin des qualités que l'on n'a pas reçues de Dieu. Un homme qui aurait tous ces défauts, en ne s'appliquant qu'à ce qui lui est proportionné, ne laisserait pas d'être estimable, puisqu'il pourrait devenir saint, et qu'il serait souvent plus agréable à Dieu

que ceux qui auraient toutes les qualités dont il manquerait. Il n'en serait privé même que pour un moment, c'est-à-dire pour la vie présente, et il aurait autant de droit que personne d'espérer d'en être bien partagé dans l'autre vie. Mais que l'on suppose en un homme tant de talents et tant de lumière qu'on voudra, s'il ne se connaît avec cela dans ses défauts et dans ses faiblesses, toutes ses qualités ne lui seront qu'une occasion de chute et de ruine, souvent même dès ce monde. Il ne saura pas mesurer ses entreprises à ses forces, il entrera dans des engagements téméraires; et la présomption, qui n'a point de bornes quand elle n'est point retenue par le frein de la connaissance de soi-même, l'emportera à des excès dangereux.

## CHAPITRE X.

**Raisons générales qui nous doivent faire désirer la connaissance de nous-mêmes. Mort du péché toujours accompagnée de l'ignorance de notre état. Adresses des hommes à se le déguiser en corrompant les règles de la morale.**

On peut ajouter à ces raisons particulières qui nous doivent faire désirer de nous connaître, cette raison générale, qui doit faire encore plus d'impression sur notre esprit et lui donner plus d'horreur de cet aveuglement, que comme la punition commune des réprouvés dans l'autre vie sera de se voir eux-mêmes, le caractère général des réprouvés en celle-ci est de ne se voir point : de sorte qu'il est également vrai que l'on n'entre dans le ciel qu'en se connaissant, et dans l'enfer qu'en ne se connaissant pas.

La mort du péché, qui est la cause de la mort éternelle, est toujours accompagnée d'un sommeil malheureux, qui nous prive de la connaissance de notre état. Et c'est pourquoi le prophète demandait à Dieu avec instance « qu'il éclairât ses yeux, afin qu'il ne s'endormît pas dans la mort[a] », parce qu'il savait bien que cette mort était inséparable de ce sommeil, et que, pourvu qu'il ne dormît pas, il ne mourrait point. *Illumina oculos meos, ne unquam obdormiam in morte.* L'état où le péché réduit l'homme est si horrible, qu'il ne le pourrait souffrir s'il le voyait; et ainsi les hommes que le plaisir y attire trouvent moyen de se le déguiser à eux-mêmes par mille adresses qu'ils sont malheureusement ingénieux à trouver.

L'une des plus criminelles, et néanmoins des plus communes, est

(a) *Ps.*, XII, 4.

celle par laquelle les hommes étouffent en eux-mêmes la lumière qui condamne leurs déréglements, en les justifiant à leurs propres yeux par de fausses règles qui les autorisent. C'est la source de tant d'erreurs dans la morale, et de tant de maximes corrompues que l'on a toujours tâché d'introduire dans l'Église, et principalement dans ces derniers temps. Car les hommes, ne voulant pas rendre leurs actions conformes aux lois de Dieu, ont tâché de rendre les lois de Dieu conformes à leurs actions. Au lieu de redresser leurs inclinations corrompues, selon la rectitude de cette règle divine, ils ont tâché de courber la règle même pour la justifier avec leurs inclinations. Ils ne veulent pas seulement suivre leurs intérêts et leurs passions, mais ils veulent aussi être approuvés en suivant leurs intérêts et leurs passions, et ils ne peuvent souffrir que leur conscience leur reproche d'être injustes. Ainsi, ne trouvant pas leur compte dans les maximes toutes pures que Dieu nous a données pour notre conduite, s'ils les laissaient dans leur pureté, ils ont tâché de les altérer pour y trouver cette approbation qu'ils cherchent, et apaiser par là le trouble de leur conscience qui les inquiète. C'est ainsi qu'à la faveur de ces fausses lumières, qu'ils sont bien aises de prendre pour véritables, ils s'établissent dans cette paix et ce repos malheureux, qui est proprement le sommeil dont le prophète demandait à Dieu d'être préservé par les rayons de la véritable lumière.

Que s'ils ne peuvent réussir à se cacher entièrement cette lumière qui les condamne, ils ont recours à d'autres moyens pour en affaiblir l'effet, et pour arrêter l'impression qu'elle serait capable de faire sur eux. Quelquefois, en laissant subsister la loi, ils se contentent de n'y penser pas, en n'y comparant jamais leurs actions, et en ne les regardant que par d'autres faces qui ne leur présentent point ce qu'elles ont de défectueux. S'ils ne peuvent étouffer entièrement la vue de cette opposition qu'elles ont aux lois de Dieu, ils en affaiblissent et en diminuent l'idée, en se joignant avec une infinité de gens qu'elles condamnent aussi bien qu'eux, comme si cette foule de criminels était capable de les défendre contre Dieu. Enfin, s'ils ne se déguisent pas les lois de Dieu, ils se déguisent eux-mêmes à eux-mêmes; ils s'attribuent des motifs et des intentions qu'ils n'ont pas, et ne veulent pas voir celles qu'ils ont. Ainsi, en portant un faux jugement de leurs actions, ils se justifient à eux-mêmes durant toute leur vie par le moyen de cette illusion volontaire. Voilà le sommeil dont il faut demander d'être préservé, et que tout homme de bien doit se résoudre à com-

battre toute sa vie en tâchant de se connaître soi-même, et en embrassant tous les moyens qui y peuvent aider, et que nous allons voir dans la seconde partie de ce traité.

---

# DEUXIÈME PARTIE.

---

## CHAPITRE PREMIER.

**L'inclination que le péché donne à ne se pas connaître n'est pas détruite entièrement par le désir que la grâce nous donne de nous connaître. Combien la haine que nous avons pour la vérité nous doit humilier.**

On n'a prétendu, dans la première partie de ce traité, que d'inspirer le désir de se connaître soi-même. On suppose dans celle-ci ce désir tout formé, et joint à une résolution sincère de travailler à acquérir cette connaissance. Il ne s'agit donc plus que de mettre ceux qui sont bien disposés dans la voie qui y conduit, et de leur ouvrir les moyens les plus propres pour y parvenir, et ce que l'on leur peut dire d'accord, c'est que ce désir en est un des principaux, et qu'il suffirait même pour produire cet effet, s'il était plein et entier. Car il y a cela de différent entre la connaissance de soi-même et celle des objets qui sont hors de nous, qu'on peut ignorer ces objets, quelque désir qu'on ait de les connaître; mais ce qui fait qu'on ne se connaît pas, c'est qu'on ne le désire pas pleinement, et qu'on nourrit dans le fond de son cœur un éloignement secret de la vérité. C'est ce qui s'oppose en nous à la lumière de Dieu, et l'empêche de pénétrer nos esprits. Sans cela elle nous ferait voir clair dans tous les replis de notre cœur; elle nous avertirait de toutes nos chutes, et nous n'aurions besoin pour nous connaître parfaitement que de nous exposer à ses rayons.

On a déjà fait voir que cette malheureuse inclination était devenue naturelle à l'homme depuis le péché; et il faut ajouter ici que la grâce ne la détruit jamais entièrement, et que, quelque désir qu'elle nous inspire de ne nous pas aveugler nous-mêmes, il reste toujours, pour le dire ainsi, dans le fond du vieil homme, une pente vers cet aveuglement volontaire, qui est marquée par ces paroles de Jésus-Christ : « Que tout homme qui fait mal hait la lumière, et ne vient pas à la lumière de peur que ses œuvres ne

soient connues. » *Omnis qui malè agit, odit lucem, et non venit ad lucem, ut non arguantur opera ejus*[a]. Car, comme il n'y a personne qui n'ait du penchant au mal, il n'y a personne qui n'ait quelque aversion pour la lumière qui lui découvre ce mal qu'il aime.

Mais aussi comme l'inclination au mal, que le péché a imprimée dans nos âmes, n'empêche pas que Dieu n'y imprime, par sa grâce, une inclination contraire, qui nous porte au bien et à la justice, cet éloignement naturel que nous avons de la vérité n'empêche pas aussi l'esprit de Dieu de nous inspirer une pente contraire qui nous fait aimer et chercher la vérité. Nous sommes seulement obligés de reconnaître que notre cœur est partagé, que nous n'aimons pas pleinement la vérité; qu'il y a en nous deux poids et deux pentes opposées, de sorte que si nous avons sujet de rendre grâces à Dieu de ce qu'il nous a donné quelque amour de sa vérité, nous avons aussi sujet de nous humilier, en nous regardant, selon cette autre inclination, comme ennemis de cette même vérité.

Il n'y a rien qui fasse mieux comprendre la grandeur du déréglement de l'homme que la vue de cette pente malheureuse que nous sentons en nous : car Dieu étant la vérité, la lumière, la justice; haïr la lumière, la vérité, la justice, c'est haïr Dieu même. Cependant, l'homme les hait; il voudrait que cette vérité ne fût point, que cette lumière fût éteinte, que cette justice fût abolie, c'est-à-dire qu'il voudrait que Dieu ne fût point. Il en souhaite l'anéantissement; et, ne pouvant réussir à le détruire dans son être propre, il le détruit autant qu'il peut pour soi-même, en fermant les yeux à la lumière de sa vérité.

« Misérables hommes, dit saint Augustin, vous voulez être méchants; et voyant que la vérité vous condamne, vous voudriez qu'elle ne fût pas ce qu'elle est, au lieu de cesser de vouloir être ce que vous êtes, et de faire aussi en sorte qu'elle puisse subsister sans vous condamner ! » *O miseros homines, qui cùm esse volunt mali, nolunt esse veritatem quâ damnantur mali! Nolunt enim eam esse quod est, cùm se ipsos debeant nolle esse quod sunt; ut ipsa manente mutentur, ne ipsa judicante damnentur.*[b]

(*a*) Joan., III, 20.
(*b*) *In Joan.* tract., 90, n. 3.

## CHAPITRE II.

**Qu'on peut juger combien l'amour que nous avons pour la vérité est encore faible, en le comparant aux autres passions.**

Voilà l'état dans lequel non-seulement nous sommes nés, mais où nous sommes encore engagés en partie, et dont nous devons tâcher de sortir en diminuant, autant qu'il nous sera possible, cette aversion naturelle que nous avons pour la vérité, et en travaillant à faire croître en nous ce que Dieu nous a donné d'amour pour elle. Et il est bon, pour nous exciter davantage à ce travail, de nous convaincre nous-mêmes de la faiblesse de cet amour. Nous le pouvons facilement, en considérant combien un amour plein et sincère pour quelque objet, comme celui qu'un avare a pour l'argent, est différent de l'amour que nous avons ou que nous nous flattons d'avoir pour la vérité.

Le cœur d'un avare, par exemple, sent un penchant continuel du côté du gain; les moyens qu'on lui en donne y entrent toujours sans résistance; ils y sont toujours reçus avec une joie sincère, sans opposition et sans partage; il ne faut point de ménagements, ni de tempéraments étudiés pour les faire agréer. Toute personne est bien venue à les proposer, amis, ennemis, familiers, étrangers, inférieurs, égaux, supérieurs; et bien loin qu'il conçoive de l'aigreur contre ceux qui lui font quelque ouverture pour augmenter son bien, ce serait un moyen certain de l'adoucir s'il était aigri contre eux. Il ne s'amuse point à chercher des raisons pour rejeter ces avis; il n'en prend jamais sujet d'examiner les défauts de ceux qui les donnent; il ne pointille point sur les manières, sur l'air, sur les intentions; il cherche uniquement à s'éclaircir de la vérité de ce qu'on lui dit; et l'examinant de bonne foi, il ne craint rien que de s'y tromper.

Voilà la manière dont nous devrions aimer la vérité, et le modèle que le sage nous en propose, en nous ordonnant *de la chercher comme l'argent*[a]; et nous y pouvons voir que nous l'aimons si peu, et que nous la cherchons si imparfaitement, qu'on peut dire de nous tout le contraire de ce que nous avons dit de cet avare.

Car notre cœur n'est presque jamais ouvert du côté que la vérité se présente. Elle y trouve toujours de la résistance, et n'y

(a) *Prov.*, II, 4.

entre jamais sans violence et sans effort; et si quelquefois on la reçoit agréablement en apparence, c'est toujours avec quelque chagrin intérieur, de quelque joie superficielle qu'on le déguise. Personne n'est propre à nous la faire connaître; et l'amour-propre ne manque presque jamais de nous fournir des reproches contre tous ceux qui l'entreprennent. La rhétorique n'a point assez d'adresse ni de délicatesse pour nous l'insinuer sans nous blesser. Nous trouvons toujours de l'excès dans les choses, des défauts dans l'air, dans les manières, dans le temps. Et au lieu d'appliquer sincèrement notre esprit à l'examen de ce qu'on nous propose, nous ne l'appliquons qu'à une recherche inutile et maligne des défauts de ceux qui nous donnent ces avis. C'est le portrait de l'esprit et de la conduite de la plupart des hommes. Les traits en sont plus marqués dans les uns que dans les autres; mais il y en a peu en qui il n'en paraisse quelques traces.

Ne nous flattons donc pas au moins d'une vertu que nous n'avons pas, et gardons-nous bien de dire, comme font tant de gens, que nous ne désirons rien tant que de nous connaître nous-mêmes, et qu'on ne saurait nous faire plus de plaisir que de nous y aider. Reconnaissons, au contraire, que ce serait nous donner une louange qui surpasse l'homme. Et ainsi, que le premier pas que nous ferons pour en sortir soit d'avouer sincèrement l'opposition que nous sentons en nous à la connaissance de nous-mêmes, et d'en gémir devant Dieu comme d'un de nos plus grands maux.

## CHAPITRE III.

**Qu'encore qu'il n'y ait que la lumière de Dieu qui nous puisse faire connaître à nous-mêmes, cela n'exclut point l'application à acquérir cette connaissance. Deux connaissances de l'homme, l'une générale, l'autre particulière. Défauts communs ne laissent pas de nous être propres. Description de l'état de l'homme après le péché.**

Le second pas, qui n'est pas moins essentiel, est de reconnaître l'impuissance où nous sommes de réussir dans cette recherche sans le secours de la lumière de Dieu; car il n'y a que cette lumière qui puisse dissiper les nuages dont notre cœur est couvert, et ce n'est que par elle que nous pouvons juger sainement de ce que nous y découvrons; nos mouvements étant bons ou mauvais, selon qu'ils sont conformes ou contraires à la vérité qui en est la règle. Enfin, il n'y a que Dieu qui nous puisse donner une connaissance de nous-mêmes qui soit tempérée dans la juste proportion

dont notre infirmité a besoin : celle que nous pouvons acquérir par des efforts purement humains étant quelquefois aussi dangereuse que l'ignorance même de notre état, parce qu'elle est capable de porter l'âme au découragement et à une espèce de désespoir; au lieu que celle que Dieu lui donne la soutient en même temps qu'elle la rabaisse, et ne l'abat jamais par la vue de ses misères, qu'elle ne la relève par la confiance en la miséricorde de Dieu.

Mais cette persuasion ferme, qu'on ne doit attendre cette connaissance si nécessaire que de la pure grâce de Dieu, n'exclut nullement les réflexions qu'il faut faire pour l'acquérir; car la grâce se cache souvent sous ces réflexions, et elle s'en sert pour faire entrer ses lumières dans notre esprit. Il faut donc agir à l'égard de ce point si important de la vie chrétienne, comme à l'égard de tous les autres; c'est-à-dire qu'il faut demander à Dieu la connaissance de soi-même comme ne dépendant que de lui seul, et qu'il faut travailler à l'acquérir comme si elle ne dépendait que de notre soin; et c'est dans cette vue que nous donnerons ici quelques ouvertures qui peuvent aider dans cette recherche.

Il y a deux sortes de connaissances de l'homme, l'une générale et l'autre particulière. La première découvre ce qui convient à tous les hommes dans l'état du péché où ils sont nés; l'autre nous apprend ce que nous avons ajouté à cette corruption commune; car, quoi qu'elle soit la même dans tous par sa racine, elle prend néanmoins une infinité de diverses formes, selon que l'âme s'y abandonne plus ou moins et que la concupiscence étant déterminée et excitée par les occasions et par les objets, se répand plus d'un côté que d'un autre; de sorte que, par ce différent mélange de déréglements particuliers, il se forme autant de diverses maladies et de divers états qu'il y a d'âmes différentes.

C'est sans doute à cette connaissance particulière de notre état que nous devons tendre; car il nous servirait peu de contempler le portrait général de la corruption de l'homme, si nous ne nous en servions pour tracer le nôtre, puisqu'il s'agit de nous guérir en particulier, et non les hommes en général. Mais la connaissance de l'état commun des hommes ne laisse pas d'être très utile, et elle comprend même la plus grande partie de cette connaissance particulière que nous cherchons; car ces défauts et ces vices, pour être communs, ne laissent pas d'être les vices et les défauts de chacun de nous; ils ne subsistent point en l'air ni dans quelque être séparé de nous; ils sont en nous, et ils nous rendent chacun aussi misérables que si nul autre ne les avait.

Cherchons donc une partie de ce que nous sommes dans la connaissance générale de l'homme corrompu; et pour nous la représenter par quelque image, servons-nous de celle que l'Écriture emploie pour exprimer celui du peuple d'Israël, en disant que, depuis la tête jusqu'aux pieds, il n'y avait point en lui de partie saine: *A planta pedis usque ad verticem non est in eo sanitas* [a]. Qu'on s'imagine donc une plaie universelle ou plutôt un amas de plaies, de pestes, de charbons, dont le corps d'un homme soit tout couvert; qu'entre ces plaies il y en ait qui paraissent plus envenimées et plus enflammées, d'autres qui semblent comme amorties et sans ardeur; mais qu'elles aient néanmoins cela de commun, qu'elles puissent toutes devenir mortelles, celles même qui paraissent approcher de la guérison se pouvant aigrir et enflammer de nouveau par diverses causes intérieures et extérieures capables de produire cet effet, sans que cet homme ait aucun moyen ni aucune force pour l'empêcher. Voilà l'image de l'état où nous sommes nés et de ce que nous sommes par la nature. L'amour de nous-mêmes, qui est le centre et la source de toutes nos maladies, nous donne une inclination violente pour les plaisirs, pour l'élévation et pour tout ce qui nourrit notre curiosité, afin de remplir par là le vide effroyable que la perte de notre bonheur véritable a causé dans notre cœur. Et cette inclination nous dispose à nous procurer ces trois objets de nos désirs par toutes sortes de voies, quelque injustes et quelque criminelles qu'elles soient.

Mais comme ces objets, se diversifiant en mille manières, agissent plus ou moins sur notre imagination et sur nos sens, les mouvements par lesquels notre âme s'y porte sont aussi fort différents; et c'est ce qui fait la diversité de nos passions, dont le divers assemblage et les divers degrés font la différence des humeurs et des dispositions particulières des hommes. Les unes sont plus criminelles, les autres plus innocentes, selon leurs objets; les unes plus vives, les autres plus languissantes, selon la manière dont elles s'y portent. Il y en a même qui paraissent tout-à-fait éteintes, parce que le cœur est dominé par une passion contraire: et ce sont là ces plaies sans feu et presque guéries, dont nous parlions tout à l'heure. Mais il ne faut pas s'y fier absolument; car jamais elles ne se referment si bien qu'elles ne puissent s'envenimer de nouveau. Quelque éloignement que nous ayons de certains vices, il reste pourtant toujours en nous assez de penchant pour

(a) Isaïe, I, 6.

nous y faire tomber, si Dieu permettait que les pensées qui nous en peuvent détourner s'éloignassent de notre esprit, que les objets qui nous y peuvent porter agissent vivement sur nous, et enfin qu'il se fît un amas de circonstances extérieures capables d'irriter notre concupiscence et de la tourner de ce côté-là; ce qui a donné lieu à saint Augustin d'établir cette belle règle: « Que, de tous les péchés que les hommes commettent, il n'y en a aucun qu'un autre homme ne commît s'il n'était aidé par celui qui a fait l'homme. » NULLUM *est peccatum quod facit homo, quod non possit facere et alter homo, si desit rector à quo factus est homo* [a].

Ainsi, ne nous flattons jamais d'une entière exemption d'aucun vice, ni d'un amortissement total d'aucune passion, et reconnaissons en nous cette malheureuse capacité de tous les crimes et de tous les déréglements des hommes. Que cette vue ne nous permette jamais de nous élever au-dessus de qui que ce soit; qu'elle nous rabaisse et nous humilie par tous les désordres et par tous les défauts que nous remarquerons dans les autres, puisqu'ils sont nôtres en quelque façon par la pente que nous y avons et par l'impuissance où nous sommes de nous en garantir, si Dieu ne nous en préserve. Ainsi l'histoire des hommes, qui ne comprend presque que celle de leurs passions, de leurs faiblesses et de leurs désordres, deviendra en quelque sorte notre propre histoire; et au lieu qu'elle n'est pour la plupart des gens qu'un divertissement assez vain, elle sera pour nous, si nous la considérons dans cet esprit, une instruction très solide qui nous remettra sans cesse nos défauts devant les yeux et qui nous fera reconnaître ou ce que nous sommes en effet, ou ce que nous pouvons devenir si Dieu nous abandonne à nous-mêmes.

C'est par ces réflexions, que nous devons faire sans cesse sur tout ce que l'on voit et que l'on apprend des déréglements des hommes, qu'il faut tâcher de concevoir plus distinctement la corruption de notre nature; car il ne suffit pas d'en avoir seulement une idée confuse et générale, comme celle que nous venons de tracer: il faut en considérer en détail les diverses parties et les effets qui en dépendent, et s'efforcer de connaître à fond l'injustice, la vanité et la faiblesse de l'homme, le progrès et les effets de ses passions, en s'appliquant toujours ces connaissances communes; et sans se contenter de reconnaître simplement que nous avons la racine et la source de ces défauts, tâchons de plus de découvrir ce que ces

(a) *Serm.*, 99, n. 6, t. V.

racines ont produit en nous et jusqu'à quel point elles y sont vivantes.

## CHAPITRE IV.

**Que pour se connaître soi-même il faut s'instruire des règles de la morale, tant de celles qui ne sont point contestées, que de celles qui le sont. De quelle sorte l'amour-propre élude les unes et les autres.**

Mais comme le désordre et l'injustice de l'homme ne sont que des privations de l'ordre où il devrait être, et de la justice à laquelle il doit demeurer attaché, il est clair qu'on ne les saurait connaître comme il faut, sans connaître cet ordre et cette justice, c'est-à-dire les lois divines et éternelles qui règlent les devoirs des hommes et dont ils ne sauraient s'éloigner sans tomber dans le déréglement et dans l'injustice. Mais comme ce n'est pas ici le lieu d'en traiter à fond, et que c'est plutôt la matière d'une morale tout entière que d'un petit écrit comme celui-ci, l'on se contentera d'y proposer en général quelques avis pour éviter, dans l'étude qu'il en faut faire toute sa vie, les égarements volontaires et les illusions subtiles où l'aversion pour la vérité nous engage sans que nous nous en apercevions, ou plutôt sans que notre esprit veuille avouer qu'il s'en aperçoit.

Entre les règles qui prescrivent les devoirs des hommes, et sur lesquelles ils seront jugés, il y en a de généralement reconnues, comme, par exemple, que le meurtre, le vol, l'adultère, la fornication, le faux témoignage sont des actions criminelles, et d'autres au contraire sur lesquelles il y a quelque partage entre ceux qui se mêlent de décider ces sortes de questions.

Je ne prétends point par cette division ôter la certitude et l'évidence à ces règles contestées ; car je sais qu'il y en a quelques-unes qui ne sont pas moins claires ni moins certaines que les principes les plus généralement reçus de tous les hommes, et desquelles on ne peut douter que par un défaut d'application ou par un aveuglement de passion et de malice. Je veux seulement marquer le fait, et distinguer les vérités de morale en ces deux classes, par rapport, non à leur évidence réelle, mais à la disposition effective des hommes, qui ont reçu les unes unanimement et qui se sont partagés à l'égard des autres.

Je mets même au rang de ces règles contestées celles qui, quoique peu attaquées par des écrits et des discours, le sont néanmoins par la pratique, et que bien des gens, qui veulent passer pour mener une vie chrétienne, ne laissent pas de violer par leur conduite,

sans cesser pour cela de trouver des confesseurs qui les tolèrent ou qui les approuvent, et sans perdre l'estime de personnes réglées et chrétiennes. Il y a, par exemple, assez peu de confesseurs qui voulussent autoriser par une décision formelle le bal, la comédie, les romans, la manière si peu modeste dont les femmes s'habillent présentement, l'usage que l'on fait communément des biens de l'Église, la recherche des dignités ecclésiastiques. Cependant, puisqu'on voit tant de gens qui ont quelque conscience, qui ne font nul scrupule de toutes ces choses, il faut qu'il y ait des confesseurs qui n'y trouvent rien à redire et qui ne croient pas qu'on soit obligé de les quitter.

Quiconque désire de se connaître doit donc s'instruire et s'éclaircir de ces deux genres de vérités, puisque c'est par là qu'il doit juger de soi-même et de son état. Et il est bien facile de le faire à l'égard des premières; car il n'est besoin que de le vouloir sérieusement. Elles sont exposées à tous ceux qui désirent de s'en informer; on les trouve partout. Mais s'il est aisé de les apprendre d'une manière spéculative, il ne l'est pas de s'en servir comme d'une lumière pour découvrir le fond de son cœur et pour juger de ses actions; car l'amour-propre, qui ne peut pas toujours empêcher qu'elles n'entrent dans notre mémoire, fait en sorte d'ordinaire qu'elles y demeurent stériles, c'est-à-dire qu'elles ne nous servent jamais de règles; que nous n'y comparons jamais nos actions; que nous n'en tirons jamais les conséquences les plus naturelles et les plus certaines, qu'elles ne nous viennent dans l'esprit que quand il s'agit d'en discourir, et enfin que nous les regardons à peu près comme ces opinions des anciens philosophes, que nous sommes bien aises de garder en dépôt dans notre mémoire, comme des points de science et d'érudition, mais par lesquels nous ne pensons point à régler notre conduite.

Il faut considérer cette disposition de notre cœur comme un de nos plus grands maux, puisqu'elle fait que la vérité, qui en devrait être le remède, ne sert qu'à les augmenter par le mauvais usage que nous faisons de sa lumière; car ne nous étant donnée que pour nous conduire, nous en devenons injustes possesseurs, dès lors que nous ne nous en servons pas pour cette fin. Nous devons donc faire toutes sortes d'efforts pour remédier à ce mal; et ainsi, quelque éloignement que nous sentions pour la vérité, il faut que nous nous forcions nous-mêmes d'en approcher et de nous en servir comme d'un flambeau pour chercher dans les plus profonds replis de notre âme tout ce qui peut y être contraire.

Mais si l'amour-propre a assez d'adresse pour arrêter dans la plupart du monde l'effet des vérités les plus constantes, et dont on est le plus convaincu, il élude encore bien plus facilement celles qui sont combattues ou par des opinions contraires formellement soutenues, ou par une pratique opposée; car il fait, ou que les gens demeurant dans l'incertitude et dans le doute ne laissent pas d'agir comme s'ils étaient le plus assurés de ce qu'il faut croire dans ce partage de sentiments, ou qu'ils se déterminent au parti qui favorise leurs inclinations par des raisons si frivoles, qu'ils auraient honte de les dire si on les y obligeait, ou qu'ils suivent aveuglément l'exemple des autres, sans qu'ils aient jamais examiné si cet exemple les mettait en sûreté et s'ils en seraient quittes devant Dieu en lui alléguant qu'ils ont suivi le train commun; et enfin il sait si bien arrêter sur ce point leur curiosité, qu'ils n'appréhendent rien tant que d'y voir trop clair.

Ce n'est point mon dessein de décider ici aucun des points que j'ai appelés contestés, parce qu'il se trouve des gens dans l'Église qui les combattent, ou par leurs opinions, ou par leur pratique. Je dis seulement que ce repos où vivent ceux qui suivent des sentiments relâchés, sans les avoir jamais examinés sérieusement, est visiblement déraisonnable, et qu'il ne peut venir que de la corruption de leur cœur, de la haine pour la vérité et du désir secret qu'ils ont de n'être pas troublés dans la jouissance des objets de leurs passions par les remords de leur conscience, et enfin, de la crainte d'être obligés de se condamner à l'égard du passé et de changer de conduite à l'avenir. C'est là ce qui étouffe leur crainte et les empêche d'avoir à l'égard de leur salut les mêmes sentiments qu'ils éprouvent à l'égard de toutes les autres choses; car si des médecins habiles leur disaient qu'une certaine viande est empoisonnée, ils se garderaient bien d'en manger avant que de s'être assurés que ces médecins se trompent. Si on leur donnait avis qu'il y eût une entreprise formée contre leur vie, que le feu est à leur logis, ils ne se fieraient nullement aux discours de ceux qui leur diraient le contraire sans leur en apporter aucune preuve; ils ne manqueraient point d'approfondir ces avis, et ils ne se tiendraient point en repos qu'ils ne se fussent parfaitement éclaircis de la vérité. D'où vient donc que quand ils entendent dire que des personnes éclairées sont convaincues que des choses qu'ils pratiquent ne sont nullement permises, qu'elles sont capables de les perdre, qu'elles sont condamnées par la loi de Dieu comme des crimes, ils en sont pourtant si peu émus, que tout est capable de les rassurer?

D'où vient qu'ils ne prennent jamais la peine d'examiner à fond les raisons du sentiment qui ne leur est pas favorable, ni d'entretenir aucun de ceux qui en sont persuadés, mais qu'ils s'arrêtent à de certaines raisons superficielles, et que, pourvu qu'ils se voient autorisés par une troupe de gens dont ils estiment d'ailleurs très peu la lumière et la piété, ils s'imaginent n'avoir rien à craindre? Qui ne voit que c'est leur passion qui suspend leur raison et qui lui cache les plus communes règles du bon sens, qu'elle ne se pourrait empêcher de voir si elle n'était comme liée par le cœur qui appréhende d'être troublé dans ses inclinations?

Ce que nous devons donc faire, pour éviter un déréglement si visible et si propre à nous jeter et à nous entretenir dans l'aveuglement, est d'établir, pour un principe inviolable de notre conduite, de ne suivre jamais dans la pratique aucune de ces opinions favorables aux inclinations de la nature et qui sont condamnées par des gens de bien, à moins que d'être pleinement assurés que ces gens de bien se trompent et sont dans un excès de sévérité. Autrement, nous ne saurions nous exempter de témérité, et l'imprudence que nous commettons, en suivant une conduite si déraisonnable, nous devrait être un préjugé que nous nous trompons même dans le fond, et que c'est l'aversion que nous avons pour la vérité qui nous empêche de le reconnaître.

Ce ne serait pas avoir peu avancé dans la connaissance de soi-même que de s'être instruit des principales vérités sur lesquelles on doit juger de ses actions et de son état. Mais il faut ajouter à la connaissance des lois de Dieu celle de sa grandeur, de sa bonté, des obligations infinies que nous lui avons, des droits qu'il a sur les hommes en qualité de Créateur et de Rédempteur; il y faut ajouter les suites nécessaires du péché, et se regarder en qualité de pécheurs comme réduits au dernier degré de la bassesse et du néant: *Vide, Domine, et considera quoniam facta sum vilis*[a]: « Voyez, Seigneur, et considérez l'avilissement où je suis réduite; » comme ayant mérité que toutes les créatures s'élèvent contre nous; comme étant indignes de tous les soulagements, de toutes les assistances que nous en recevons; et enfin comme n'ayant aucun droit de nous plaindre d'aucun mauvais traitement, parce qu'il n'y en a point que nous ne méritions. Que si nous comparons ensuite ces sentiments, que notre état exige de nous, avec ceux que nous avons effectivement, avec cette inclination violente à

(a) Jerem., *Thren.*, I, 11.

l'élévation, avec cette délicatesse et cette sensibilité dans les plus petits maux et les plus légères injures, avec cette pente tyrannique à nous assujettir tous les hommes et à rapporter tout à nous, il est impossible que nous ne soyons étonnés d'une disposition si monstrueuse et si opposée à la raison et à la justice.

## CHAPITRE V.

**Que pour se connaître il faut étudier ses inclinations bonnes et mauvaises.**

Quoique ces considérations soient utiles à tout le monde, elles sont néanmoins particulièrement propres à ceux qui reviennent à Dieu après de grands égarements Mais il y a une autre étude de soi-même beaucoup plus longue et plus difficile, et qui fait l'exercice des justes, même durant toute leur vie. Elle consiste à tâcher de connaître ses passions, ses humeurs, ses faiblesses, ses défauts, les déguisements dont l'amour-propre se sert pour les couvrir, et aux autres et à nous-mêmes, et les injustices secrètes où il nous engage. C'est à quoi chacun est obligé de s'appliquer avec soin comme à un des principaux moyens de s'avancer dans la piété et même de s'y maintenir ; car toutes les fautes des justes, et légères et importantes, ne viennent d'ordinaire que de ce qu'ils ne se connaissent pas assez, qu'ils ne se font point assez justice et qu'ils se dissimulent à eux-mêmes une grande partie de leurs défauts.

Il ne faut qu'être bien persuadé de l'importance de ce devoir, et s'appliquer à le pratiquer, pour découvrir d'abord en nous un grand nombre de défauts ; car il est certain que ce qui fait ordinairement que la plupart de nos fautes nous demeurent inconnues, c'est que sitôt que nous en apercevons quelqu'une, nous en détournons la vue comme d'un objet qui nous incommode, et qu'ainsi elles font peu d'impression sur notre esprit. Nous ne les regardons même que séparément comme si nous n'avions que le défaut que nous sommes forcés de voir en ce moment-là. Tous ceux que nous avons remarqués par le passé demeurent comme anéantis à notre égard. Nous ne comptons pour rien les habitudes et les inclinations qui en restent, et ne nous arrêtant ainsi qu'aux simples actions, et encore le plus légèrement qu'il nous est possible, nous n'avons jamais lieu de former de nous une idée qui soit fort humiliante.

On ne saurait faire aucun progrès dans l'étude de soi-même qu'en corrigeant ce défaut, et en prenant une voie toute contraire

qui est de forcer son esprit à considérer ses fautes et ses imperfections avec une application sérieuse de les ajouter les unes aux autres à mesure qu'on les découvre, de tâcher d'en pénétrer la source, d'examiner les effets de ses passions, de ne s'imaginer pas facilement qu'elles soient détruites pour avoir été quelque temps sans action, et de se servir de cette image pour s'en humilier devant Dieu et devant les hommes.

En un mot, il faut agir à peu près dans cette étude comme si on avait entrepris de travailler toute sa vie à faire son portrait, c'est-à-dire qu'il faut y donner tous les jours quelque coup de pinceau, sans effacer ce qui en est déjà tracé. Ainsi, on remarquera tantôt une passion et tantôt une autre. On découvrira aujourd'hui une illusion de l'amour-propre, et une autre demain; et par là nous formerons peu à peu un portrait si ressemblant que nous pourrons voir à chaque moment tout ce que nous sommes; de sorte que nous aurons sans cesse lieu de nous dire à nous-mêmes : Voilà ce que je suis; voilà ce que j'ai tant aimé, et dont je voudrais que tout le monde fît l'objet de son estime et de son affection.

On ne doit pas oublier dans cet amas de nos défauts ceux qui, n'étant qu'extérieurs et involontaires, ne nous rendent pas proprement coupables devant Dieu; car ce sont ceux qui nous rabaissent souvent le plus à nos propres yeux, parce que nous sommes si vains que nous jugeons ordinairement de nous-mêmes plutôt par rapport aux hommes qu'à la vérité. Et de plus, ces défauts, nous rendant incapables de certaines actions et de certains emplois, doivent avoir place dans les délibérations que nous faisons pour entrer ou ne pas entrer dans les divers engagements qu'on nous peut proposer.

Enfin, comme ils font d'ordinaire beaucoup d'impression sur l'esprit des autres, nous sommes obligés d'y avoir beaucoup d'égard, puisque nous devons régler en partie notre conduite sur cette impression qui nous ouvre ou qui nous ferme l'entrée de leur cœur, et qui les dispose à se choquer ou à ne se choquer pas de nos actions.

## CHAPITRE VI.

**Qu'il faut considérer ses défauts dans leur grandeur et dans leurs suites, et ses vertus avec les imperfections qui y sont jointes et le mauvais usage que nous en avons fait.**

Les défauts et les vertus doivent, comme nous avons dit, être également l'objet de l'examen de nous-mêmes; mais il faut tâcher

de connaître l'étendue et la grandeur de ses défauts, les bornes et les imperfections de ses vertus. L'un et l'autre est nécessaire pour se former la vraie idée de soi-même; car l'on se trompe également dans l'un et dans l'autre, par la pente que l'amour-propre nous donne à cacher ou à diminuer ce que nous avons de mauvais, et à mettre en vue ou à augmenter ce que nous avons de bon.

Pour éviter ces illusions, il faut remarquer qu'à l'égard des défauts on ne doit pas simplement juger de leur grandeur et de leur étendue par rapport aux effets qu'ils ont eus, mais aussi par rapport aux effets qu'ils pouvaient avoir, si Dieu ne les eût arrêtés; car il n'y a point de passion qui ne puisse être la cause de notre perte. Une légèreté, un petit mouvement de colère, une parole de vanité, une complaisance déréglée, un manquement de circonspection, peuvent quelquefois avoir des suites qui changent tout l'état de notre vie. C'est ce que nous connaîtrons clairement dans l'autre monde, où Dieu nous fera voir qu'il nous a fait éviter une infinité de précipices dans lesquels le poids de notre concupiscence nous aurait entraînés, s'il n'en avait détourné le cours. Et nous en pouvons même connaître une partie dès cette vie, si nous faisons réflexion sur ce qui nous pouvait arriver de toutes les fautes que nous avons commises, et sur les excès où nos passions nous auraient pu porter si elles eussent été violemment excitées par les objets et favorisées par les occasions, et qu'elles n'eussent point été arrêtées par les obstacles que Dieu y a mis pour les retenir dans de certaines bornes. Ce qui nous oblige de reconnaître que ce n'est point par notre modération et par notre sagesse que nous avons évité ces grands inconvénients, mais par la seule miséricorde de Dieu.

On doit retrancher, dans l'examen des vertus que nous croyons avoir, ce qu'il y a de purement naturel et où la grâce n'a point de part; car Dieu, qui doit être la règle de tous nos jugements, ne fait aucun état de ce qui ne vient que de la nature. Il en faut retrancher les effets de l'habitude qui n'est encore qu'une autre nature; il en faut retrancher tout ce qui naît du désir de plaire aux hommes et des autres vues secrètes d'intérêt et de passion, parce que tout cela est mauvais et corrompu; il en faut séparer ce que nous avons détruit par notre ingratitude et par nos péchés, parce que, cela ne subsistant plus aux yeux de Dieu, il ne doit pas subsister aux nôtres; il faut considérer combien ces vertus, quelles qu'elles soient, ont peu d'étendue, de force et de fermeté; avec

combien peu d'amour et de zèle nous nous y portons, et, après tous ces divers retranchements, il faut nous demander à nous-mêmes ce qui nous en reste.

Non-seulement les bonnes qualités et les vertus ne sont rien aux yeux de Dieu quand elles sont détruites par des crimes, mais, sans que nous en ayons commis, elles nous deviennent souvent inutiles et nous rendent même coupables par le peu d'usage que nous en faisons ; car les dons de Dieu enferment toujours quelque nouvelle obligation. Il demande davantage à ceux à qui il a plus donné. Nous lui devons l'usure de ses faveurs et de ses grâces ; et si nous manquons à la lui rendre, il vaudrait mieux que nous ne les eussions point reçues. S'il nous a donné un naturel favorable ; s'il nous a préservés des tentations qui emportent la plupart des autres ; si nous avons eu peu à combattre dans nous-mêmes ; s'il nous a donné quelques bonnes qualités d'esprit, quelque pente et quelque inclination à la vertu ; enfin s'il nous a donné les vertus mêmes, nous devons regarder tout cela comme des talents que nous n'avons reçus de Dieu qu'à condition de les faire profiter ; de sorte que, si nous connaissons que nous ne l'ayons pas fait, il n'y a rien qui nous doive donner plus de confusion et plus de crainte.

Nous devons surtout considérer le mauvais usage que nous avons fait de toutes les vérités de Dieu, soit en nous en élevant intérieurement ou extérieurement, soit en les profanant par des entretiens indiscrets, soit en nous en servant, non pour nous mépriser nous-mêmes, mais pour mépriser les autres ; car c'est là l'usage ou plutôt l'abus le plus ordinaire que l'on en fait. Il est impossible que ceux qui connaissent un peu les vérités de l'Évangile ne voient en même temps qu'elles sont peu observées par un grand nombre de personnes qui font d'ailleurs profession de piété. On voit qu'ils manquent de lumières en plusieurs points et qu'ils tombent en des fautes considérables ; et la malignité, se mettant de la partie, prend plaisir à s'occuper de ces défauts. Elle les exagère, elle s'en remplit, et détourne par là notre esprit de tout ce qui pourrait l'édifier dans ceux en qui nous les remarquons. Tout blesse et tout choque ces gens si éclairés, mais peu charitables. Si un monastère ne suit pas avec exactitude les règles de désintéressement prescrites par les canons de l'Église, ils n'y voient plus rien de bon, ils ne s'occupent que de cela et comptent pour rien tout ce qu'il a d'ailleurs de vertu. Ils ont raison en ce qu'ils condamnent, mais ils n'en ont pas de le condamner avec si peu de douceur, d'humilité et de charité ; de sorte que souvent la

manière dont ils blâment les défauts des autres est plus blâmable que ces défauts mêmes.

## CHAPITRE VII.

**Qu'il faut tâcher de connaître ses défauts cachés; qu'ils peuvent être très grands quoique nous ne les connaissions pas.**

Il n'est pas si difficile d'arriver à ce degré de connaissance de soi-même dont nous avons parlé jusqu'ici, puisqu'il ne renferme encore que des défauts visibles. Il est bien plus difficile de découvrir en soi ceux qui nous sont cachés par notre peu de lumière ou par les adresses de l'amour-propre : nous avons tout lieu de craindre que nous n'en ayons beaucoup de ce genre-là; car, comme nous ne voyons presque personne en qui nous ne croyions reconnaître des défauts qui leur sont inconnus, pourquoi supposerons-nous que nous sommes plus exempts que d'autres de cette illusion si commune?

On n'a pas même lieu de s'assurer que ces défauts cachés ne puissent être fort considérables et ne soient jamais capables de nuire au salut. L'aveuglement où nous sommes nous en peut cacher de fort importants. Combien voit-on de gens, par exemple, qui, faute de connaître le peu d'étendue de leur esprit, entrent dans des engagements où ils commettent de très grandes fautes? On choisit mal ses occupations et ses emplois, on méprise ceux auxquels on serait propre, et on s'applique à d'autres dont on est fort incapable; on s'engage en des contestations qui ont de fâcheuses suites; on se persuade fortement d'avoir raison quand on a tort, et sur ce fondement on traite les autres avec hauteur et avec dureté. On excite des murmures contre soi; on détruit toute l'édification qu'on aurait pu donner par ses autres actions. Il y a des gens qui, faute de connaître ce qu'ils ont de choquant dans leur humeur et dans leur conduite, portent la froideur et le dégoût dans le cœur des autres, qui désunissent par là des sociétés entières, qui détournent des personnes de leur voie et étouffent en elles les semences que Dieu y avait mises. Il y en a qui servent d'obstacles, sans y penser, à beaucoup de choses utiles et nécessaires, parce qu'on ne sait comment se prendre à traiter avec eux.

Il y en a que de petites attaches, ou des préventions opiniâtres qu'ils ne connaissent point, empêchent de satisfaire à des devoirs importants dont l'omission scandalise ceux qui les voient agir, et cause de grands inconvénients; enfin, il arrive rarement que les

chutes visibles n'aient pas leur source dans ces défauts que l'on ne veut pas voir.

Cela doit suffire pour nous obliger de joindre à l'examen que nous devons faire de nous-mêmes tous les secours que nous pouvons tirer des autres pour nous mieux connaître. Il y a divers moyens de se les procurer, mais je n'en marquerai ici que deux principaux qui en comprennent plusieurs : l'un est d'aller en quelque sorte au devant de la vérité, en la cherchant dans l'exemple et dans les instructions des autres ; l'autre, de la laisser approcher de nous en lui donnant un accès libre, et en ôtant tous les obstacles qui l'en éloignent.

## CHAPITRE VIII.

**Comment on doit aller au-devant de la vérité en la cherchant dans l'exemple des autres, et en tâchant de s'édifier de leurs vertus et de s'instruire par leurs défauts.**

On cherche la vérité dans l'exemple des autres par les réflexions que l'on fait sur les actions des hommes, ce qui s'étend à leurs vertus et à leurs défauts. Leurs vertus nous instruisent de celles qui nous manquent ; elles nous convainquent de notre faiblesse et de notre lâcheté, et elles nous humilient par cette comparaison. Il suffit même souvent qu'il y ait quelque différence de lumière et de conduite entre les autres et nous, pour nous donner lieu de nous détromper ; car, encore que l'amour-propre nous persuade d'abord que c'est nous qui avons la raison de notre côté, si nous remarquons néanmoins que la conduite des autres ait ordinairement de bons succès, et que la nôtre, au contraire, en ait toujours de mauvais, il faudrait que nous fussions bien opiniâtres pour ne pas croire que c'est nous qui avons tort.

C'est presque là le seul moyen de reconnaître en soi ce qu'on appelle fausseté d'esprit, qui est un défaut qui fait prendre les affaires de travers, qui engage en de faux partis, en des avis écartés et en de mauvais raisonnements ; car, encore que ce même défaut d'esprit qui produit ces faux jugements soit un obstacle à les reconnaître directement, s'il arrive néanmoins qu'un homme ait lieu de remarquer qu'il se trouve ordinairement seul de son sentiment, et que ses pensées sont presque opposées à celles de tous les autres, il faudrait qu'il eût une extrême attache à son propre sens, pour n'en pas conclure qu'il y a bien de l'apparence que le défaut est de son côté. Et ainsi le moins qu'il puisse

faire, c'est de se défier de ses lumières et de la qualité de son esprit, et de consulter sincèrement, sur les points dans lesquels il aura des avis particuliers, les personnes les plus habiles et les plus désintéressées qu'il pourra, en tâchant de bonne foi d'entrer dans leurs raisons.

Il est d'autant plus important de tâcher à s'édifier des vertus et des bonnes qualités des autres, que nous devons reconnaître en nous une inclination qui nous porte à faire tout le contraire. Notre malignité nous en cache une partie, et elle fait que nous nous appliquons peu à celle qu'elle ne peut nous cacher. Ou nous les oublions entièrement, ou nous ne regardons presque point par ces endroits-là ceux qui les ont; au contraire, leurs défauts font des traces profondes dans notre esprit. Nous en conservons des images vives, qui se présentent d'elles-mêmes sans qu'il soit besoin de les chercher, et nous renouvelons sans cesse ces images et ces traces par de nouvelles réflexions, comme pour les empêcher de perdre rien de leur force. Cependant on devrait faire tout le contraire, puisqu'au lieu qu'il y a peu de gens qui soient chargés de remédier aux défauts des autres, il n'y a personne, au contraire, que Dieu n'oblige de profiter de leurs vertus; car il les propose à tous ceux qui les voient, comme une instruction vivante et animée dont il leur demandera compte un jour, comme de toutes les autres grâces qu'il leur fait.

Mais comme il n'est pas défendu néanmoins de remarquer dans les autres certains défauts visibles, et qu'il est même impossible de ne pas voir ce qui frappe nos sens, il faut essayer de nous en servir pour nous mieux connaître; et afin d'en tirer cet avantage, il faut, d'abord que nous apercevons quelques-uns de ces défauts, que nous nous demandions à nous-mêmes : *Numquid ego umquam imprudens facio simile huic?* Ne tombé-je point moi-même dans les défauts que je remarque en cette personne? Les occasions de faire de ces sortes de réflexions ne sont que trop ordinaires; car l'amour-propre, qui a mille adresses pour nous cacher nos propres défauts, n'en a pas moins pour découvrir ceux d'autrui. Et au lieu que sa délicatesse ne nous permet guères d'arrêter la vue sur les nôtres, il nous rend au contraire clairvoyants à l'égard de ceux des autres. Nous les voyons tels qu'ils sont : nous les considérons tant que nous voulons; nous ne nous mettons guère en peine de les amoindrir par des excuses favorables. Cet effet vient sans doute d'une assez mauvaise cause; mais en le retenant dans de justes bornes, on en peut tirer quelque utilité et s'en servir

pour tromper en quelque sorte l'amour-propre; car en considérant ainsi les défauts des autres sans cette multitude de vues et d'excuses artificieuses qui nous trompent dans les nôtres, on découvre aisément quelle est la fausse lumière qui les éblouit, comment ils se sont engagés dans cette illusion, et ce qu'ils devraient faire pour s'en délivrer. Et ensuite, en tournant toutes ces considérations contre soi-même, on trouve facilement à se les appliquer, si l'on a tant soit peu de sincérité et de désir de se connaître.

A moins qu'on ne se serve de cette adresse pour profiter des fautes d'autrui que l'on ne saurait s'empêcher de voir, elles ne font que nous aveugler encore davantage au lieu de nous aider à nous connaître; car ou l'on en prend sujet de mépriser ceux qui y tombent, en s'élevant au-dessus d'eux comme si on en était exempt, ou, si l'on s'en reconnaît coupable aussi bien qu'eux, on se console de n'être pas seul sujet à ces faiblesses; nous sommes bien aises qu'ils n'aient pas cet avantage au-dessus de nous. Nous diminuons l'idée que nous avons de nos propres fautes en les regardant comme communes à plusieurs, et comme étant plutôt des suites de l'infirmité de la nature que de notre déréglement, et nous nous mettons ainsi en quelque sorte à couvert des reproches de notre conscience, en nous cachant dans la foule des coupables.

## CHAPITRE IX.

### Qu'il se faut instruire par les jugements qu'on entend faire des autres.

Mais, outre les instructions que l'on peut tirer des défauts des autres que l'on aperçoit par soi-même, on peut en tirer aussi de fort importantes des jugements qu'on en entend faire à ceux qui s'en entretiennent; car on en peut apprendre que c'est en vain que l'on dissimule ses défauts, et que l'on s'offense de ceux qui en parlent; que l'on ne fait par là qu'y appliquer les gens un peu davantage, parce qu'au lieu qu'ils sont d'ordinaire fort indulgents aux imperfections de ceux qui les reconnaissent de bonne foi, ils ne souffrent au contraire qu'avec impatience celles qu'on prétend cacher, et dont on ne leur permet pas de parler avec liberté. Que s'ils gardent quelque retenue en parlant avec ceux dont ils ont quelque sujet de se défier, ils trouvent toujours quelqu'un à qui ils se déchargent, et par ce moyen ces jugements se répandent en secret de l'un à l'autre, à peu près comme si l'on en parlait publiquement. De sorte qu'il faut faire état que le seul moyen d'empê-

cher qu'on ne parle de nos défauts, c'est de s'en corriger, ou de témoigner qu'on le désire sérieusement, et qu'on est bien aise d'en être averti.

On peut encore apprendre par les jugements qu'on entend faire des autres, que presque personne ne sait ce qu'on pense de lui, ni quelle impression ses actions font sur l'esprit du monde, d'où il arrive qu'en se formant de fausses idées de la disposition des autres envers soi, on prend ensuite de fausses mesures. On ne fait pas le bien qu'on pourrait faire, et on ne prévient pas le mal qu'on aurait pu prévenir. On choque les autres en mille manières sans le savoir, et l'on rompt ainsi peu à peu tous les liens qui formaient l'union qu'on avait avec eux.

On s'aperçoit bien à la fin de quelques-uns de ces mauvais effets, mais cela ne fait qu'augmenter l'illusion où l'on est; car, faute de connaître ce qu'il y a effectivement de choquant en notre conduite, on rejette tout le tort sur les autres, on leur attribue des mouvements, des intentions et des desseins auxquels ils n'ont jamais pensé; et sur cela on se forme d'eux des idées peu avantageuses, qui, paraissant au dehors par quelques marques extérieures, augmentent encore l'éloignement qu'ils ont de nous.

Il est vrai qu'il ne faut pas régler absolument sa conduite sur les opinions et les impressions des autres; mais quand ces opinions et ces impressions sont uniformes, elles donnent souvent lieu de reconnaître qu'elle n'est pas réglée selon les lois de Dieu, les autres étant d'ordinaire plus subtils que nous-mêmes à découvrir ce qui vient en nous de passion et d'amour-propre. Souvent même, lorsque ces impressions sont injustes, elles ne laissent pas d'avoir quelque cause en nous, à laquelle on pourrait remédier. Enfin, quelque déraisonnables qu'elles soient, comme elles peuvent être ou aigries ou adoucies par notre conduite, qu'elles servent d'obstacles à certaines entreprises, et qu'elles en facilitent d'autres, et qu'on peut quelquefois prendre des biais pour les éviter, il est toujours bon de les savoir, pourvu qu'on ait la force de les souffrir.

## CHAPITRE X.

### Qu'on se sert souvent des confesseurs pour s'autoriser dans ses passions.

On éviterait une partie des inconvénients où l'on tombe faute de savoir ce que les autres pensent de nous, si l'on pratiquait de

bonne foi ce qui est remarqué dans la vie de saint Thomas de Cantorberi, qu'un de ses amis l'avertissait par son ordre de tout ce qu'il trouvait à redire à sa conduite. Et c'est ce qu'ont eu en vue ceux qui ont établi en certaines maisons religieuses qu'il y aurait une personne chargée de recevoir les plaintes que chacun ferait de la conduite du supérieur, pour lui en faire le rapport sans en nommer les auteurs; mais comme tout le monde ne peut pas jouir de ce bien, on devrait tâcher d'y suppléer en se procurant un ami fidèle et intelligent à qui on donnât une entière liberté de nous avertir de ce qu'on dirait de nous dans le monde, et de quelle manière nos actions y seraient prises.

Il semble d'abord que la plupart du monde suive cet avis, et qu'au moins il soit pratiqué par toutes les personnes qui font profession de piété; car il n'y en a point qui n'ait un confesseur, et ce confesseur devrait être cet ami fidèle qui nous avertit de nos défauts et des scandales que nous causons, puisque nous lui en donnons droit en nous adressant à lui. Il les peut connaître d'autant mieux, qu'il joint à la connaissance qu'on lui donne de soi-même celle qu'il peut quelquefois tirer d'ailleurs, et qu'il voit ainsi les bornes de notre lumière, c'est-à-dire ce que nous connaissons de nous, et ce que nous n'en connaissons pas. Et comme la pratique de cet office de charité fait une des principales parties de son ministère, il n'y a guère de personne qui ne se flatte que c'est ce qu'il recherche en se soumettant à la conduite d'un directeur, et qui ne croie lui donner sur ce point toute la liberté qu'il peut désirer.

Mais quiconque voudra bien développer les secrets replis de son propre cœur, trouvera souvent que, quoiqu'il s'imagine qu'il ne s'adresse à un confesseur qu'afin d'en tirer un secours pour se mieux connaître, il a au fond du cœur une fin toute contraire et un dessein de s'en servir pour se justifier dans ses défauts et se dispenser ainsi de les avouer. C'est ce qu'on n'a garde de s'avouer à soi-même, puisqu'au contraire on l'ignore, et que l'on a même sur la surface de l'esprit une pensée toute différente; mais l'amour-propre qui réside dans le fond de l'âme sait bien y réussir, sans que nous fassions sur cela des réflexions expresses. Et voici l'artifice dont il se sert. Nous avons deux sortes de défauts : les uns qui sont l'objet de notre attache, et que nous ne voulons pas reconnaître pour défauts, de peur d'être obligés de nous en défaire; les autres que nous condamnons de bonne foi, auxquels nous avons peu d'attache, et dont nous voudrions bien être délivrés. On

choisit donc d'abord pour confesseur celui dont on croit qu'il jugera à peu près de nous comme nous désirons qu'il en juge; ensuite l'on fait comme une espèce de convention et de partage avec lui. On lui abandonne les défauts que l'on n'aime point, on trouve bon qu'il les reprenne comme on les reprend soi-même; mais, pour les objets des principales passions, on ne les soumet guères à la censure d'un confesseur, et on ne le choisit même que dans la pensée qu'il n'y touchera point.

On justifie ainsi premièrement ses passions à soi-même, et l'on cherche ensuite quelque confesseur qui soit disposé à les justifier. En un mot, nous voulons en eux une lumière qui n'aille pas plus loin que la nôtre, et qui s'y conforme en tout; c'est-à-dire que nous voulons qu'ils approuvent et qu'ils condamnent ce que nous approuvons et ce que nous condamnons nous-mêmes.

C'est ce qui fait qu'y ayant dans le monde, parmi ceux mêmes qui font profession de piété, tant de conduites bizarres et irrégulières, il n'y a presque personne néanmoins qui manque de directeur s'il en veut avoir; et ce directeur ne sert à ceux qui le choisissent dans cet esprit qu'à étouffer leurs remords, et à faire qu'ils demeurent plus tranquillement dans l'état dont ils ne veulent pas sortir.

Ainsi l'on peut définir un directeur, à l'égard de la plupart du monde, un censeur charitable des petits défauts et des attaches légères, et un approbateur des passions auxquelles on ne veut pas renoncer. On ne voudrait point d'un directeur qui ne reprît rien, et l'on n'en veut point non plus qui touche à ces passions chéries. Ces deux conditions sont aussi essentielles l'une que l'autre; car, comme il serait incommode s'il prétendait nous contredire dans ce que nous voulons absolument faire, il servirait mal aussi notre amour-propre s'il ne nous contredisait en rien, notre intention secrète étant de nous servir de son zèle contre certains défauts, pour nous autoriser dans ceux que nous ne voulons point reconnaître pour défauts.

Ce n'est donc pas assez d'avoir un directeur, ni même d'en avoir un éclairé. Il faut de plus s'abandonner à lui sans déguisement et sans artifice, et avoir dessein de se conformer au jugement qu'il fait de nous, et non pas le porter à suivre le nôtre. Enfin, il faut être prêts d'apprendre de lui à nous mieux connaître, et être bien aises qu'il nous y aide, sans lui prescrire de bornes. C'est la disposition où tout le monde doit être; mais il n'est pas nécessaire qu'elle soit parfaite, ou plutôt il est impossible qu'elle le soit; car il n'y

a point d'homme sur la terre qui ait assez d'humilité et de force pour supporter sans découragement et sans effroi la vue du moindre péché dans sa grandeur naturelle; et il est vrai de dire de tous nos péchés connus dans toute leur étendue, ce que l'Écriture dit de Dieu : *Non videbit me homo, et vivet* [a]. « Nul homme ne me verra sans mourir. » Ainsi, pour prendre une conduite proportionnée, et au besoin que nous avons tous de la vérité, et à la faiblesse qui nous rend incapables de la soutenir dans toute sa force, il faut souhaiter ardemment de la connaître; il faut recevoir avec docilité ce qu'on nous en découvre; il faut croire qu'on nous épargne toujours beaucoup, et travailler cependant à devenir plus forts, afin qu'on soit moins obligé de nous épargner.

## CHAPITRE XI.

**Défaut qu'il faut éviter pour donner la liberté aux autres de nous dire leurs sentiments. En quoi consiste l'opiniâtreté.**

On ferait sans doute de grands progrès dans la connaissance de soi-même, si l'on avait sincèrement cette disposition dans le cœur, en traitant avec le confesseur qu'on aurait choisi. Mais il ne faut pas néanmoins borner à ce seul confesseur le droit de nous découvrir nos défauts et les mauvais effets de nos actions. Il serait à désirer, au contraire, qu'on l'étendît le plus qu'on pourrait, et qu'on le donnât même en quelque sorte à tout le monde, puisqu'il n'y a personne à qui nous ne soyons redevables, et que nous ne puissions blesser et scandaliser. Quelque éclairé que soit un confesseur, il ne nous voit pas toujours agir, il n'entend pas tout ce que nous disons, il ne connaît pas toujours aussi l'impression que nos paroles et nos actions font sur les autres; et ce n'est guère que de ceux qui la sentent qu'on la peut bien apprendre. Il faudrait donc s'accoutumer à n'être pas si délicats sur ce point, et à donner à tout le monde une honnête liberté. Peut-être recevrions-nous souvent des avertissements peu sensés. Mais si nous ne voulons recevoir que ceux qui nous paraîtront tout-à-fait raisonnables, nous n'en recevrons point du tout. Car les hommes ne se chargeront jamais d'une exactitude si pénible, et ils prendront bien plutôt le parti de ne nous rien dire du tout, que de s'exposer à nous blesser, si ce qu'ils nous diraient ne nous paraissait pas tout-à-fait juste.

(*a*) *Exode*, III, 20.

Il faut supposer que chacun étant prévenu, d'une part qu'on n'aime point à être averti de ses défauts, et n'étant pas bien aise de l'autre de s'attirer notre aversion, est disposé par là à s'exempter de nous rendre cet office de charité, et à ne nous rien découvrir de ce qu'il pense de nous, et de ce qu'il sait que les autres en pensent. Ainsi, à moins que de lever cet obstacle et d'aller comme au-devant de la vérité, en excitant les autres à nous la dire, en leur témoignant d'une manière non suspecte que nous nous en tenons obligés de quelque manière qu'ils le fassent, et en dissipant ainsi la crainte qu'ils ont de se rendre odieux, ils garderont toujours avec nous cette retenue trompeuse qui nous entretient dans l'ignorance de plusieurs choses qu'il nous serait très important de savoir.

Il ne suffit pas pour cela de recevoir sans émotion les avis qu'on nous donne, ni même d'en remercier ceux qui prennent la liberté de nous les donner; car tout le monde sait assez que, comme il est honteux de témoigner de s'en offenser, on tâche de se faire honneur d'être civil en ces occasions. Mais il faut persuader aux gens que ces civilités sont sincères; et c'est ce qui ne se peut, à moins que d'éviter quantité de choses que le monde prend pour des marques d'un secret mécontentement et d'un dépit que nous n'osons découvrir.

Il ne faut pas prétendre, par exemple, que l'on prenne jamais la liberté de nous avertir de rien, si l'on voit que nous n'ayons d'union et de liaison qu'avec ceux qui entrent absolument dans tous nos sentiments, et que nous ne témoignons à tous les autres que de la sécheresse et de la froideur.

Si l'on voit que sitôt que quelqu'un se sera hasardé de nous donner quelque avis, nous entrions dans un esprit de réserve à son égard; que nous nous trouvions embarrassés toutes les fois que nous sommes avec lui, et que nous n'agissions plus d'une manière libre et naturelle; si l'on voit que, pour avoir plus de droit de rejeter cet avis, nous y donnions un mauvais tour, et que nous le proposions d'une manière odieuse pour le faire condamner par ceux à qui nous en parlons; si nous cherchons dans la personne de celui qui l'a donné de quoi décrier son sentiment; si, dans les occasions qui s'en présentent, nous parlons de lui d'une manière plus aigre et plus sèche qu'à l'ordinaire; enfin, si l'on s'aperçoit que cela nous ait fait une plaie dans le cœur, que nous nous en souvenions et que nous mêlions à dessein dans nos discours certaines apologies affectées par rapport aux défauts dont on nous a avertis;

si nous n'évitons, dis-je, toutes ces choses qui font voir que nous sommes intérieurement piqués, il ne faut pas espérer que l'on s'arrête à des paroles de civilité, qui sont détruites par tant de marques réelles d'un mécontentement secret.

C'est le sentiment d'un sage païen, que celui que l'on avertit de quelque défaut ne doit pas faire de même sur-le-champ à l'égard de celui dont il reçoit un avertissement, et qu'il doit attendre un autre temps à lui rendre cet office. Mais il faut étendre cet avis beaucoup plus loin; car non-seulement il ne faut pas reprendre sur-le-champ ceux qui nous reprennent, mais il faut même éviter de les reprendre lorsqu'il y aurait lieu de soupçonner que quelque dépit secret nous aurait ouvert les yeux sur leurs défauts, et nous aurait appliqués à les remarquer. On doit supposer qu'ils sont en peine de l'effet des avis qu'ils ont donnés, et qu'ils s'apercevront des moindres signes que nous donnerons de les trouver mauvais : qu'ils rapporteront à cette cause tout ce qu'ils remarqueront en nous de froideur et de chagrin pour eux, ce qui leur rendrait nos avis inutiles, et leur donnerait lieu de faire de nous un jugement téméraire. Et c'est ce qui nous oblige d'être en garde de ce côté-là, et de leur témoigner même plus d'ouverture et de confiance que nous n'aurions fait en un autre temps.

Il est d'autant plus important de garder cette conduite envers ceux qui se hasardent de nous donner des avis, qu'en agissant autrement on ne ferme pas seulement la bouche à une ou à deux personnes, mais qu'on la ferme presque à tout le monde; car il ne faut que deux ou trois rencontres de cette nature pour s'attirer la réputation de délicatesse, et pour passer dans l'esprit de ceux qui nous connaissent pour gens qui n'aiment pas qu'on leur parle librement. Or, dès que cette impression est formée, c'est une barrière invincible contre la vérité. Chacun cherche des prétextes pour s'exempter de la dire à des gens si délicats. On craint toujours de les choquer et de les aigrir. Ainsi, dans le doute, on prend ordinairement le parti de s'en taire, et de ne leur rien dire de désagréable.

C'est avec raison que l'on plaint les grands et les princes, de ce que leur grandeur fait que la vérité n'ose approcher d'eux, et qu'ils passent ainsi toute leur vie dans l'illusion. Mais certainement on n'a guère moins de sujet de plaindre sur ce point la plupart de ceux qui sont en quelque considération dans le monde; car s'ils ne sont princes par naissance, ils se font princes par humeur, en répandant parmi tous ceux qui les approchent certaines terreurs

qui empêchent leurs plus intimes amis de leur parler avec ouverture. D'où il arrive que souvent ils ne sont pas informés de ce qui sert d'entretien à tout le monde; qu'ils s'imaginent d'être approuvés dans ce qui est presque universellement condamné; et enfin, qu'ils prennent presque en toutes choses de fausses mesures.

Il est si dangereux de donner cette impression de soi, que quand elle est une fois formée, nos amis mêmes se croient obligés par charité de dissimuler leurs sentiments et de nous abandonner à nos pensées. Saint Augustin [a] se plaint, comme d'une des principales difficultés qui se rencontrent dans le commerce de la vie, de ce que, quand on n'approuve pas quelque chose dans les paroles ou dans les écrits de quelqu'un, et qu'on lui découvre ce sentiment, dans la créance que la liberté chrétienne nous oblige d'en user ainsi, il arrive souvent que cet avis passe pour un effet de jalousie plutôt que d'amitié. Il représente ces mauvais soupçons comme une faute considérable, et en même temps fort ordinaire; et il dit qu'ils causent souvent des divisions et des inimitiés entre des personnes très unies. Cependant il ne sait point lui-même d'autre remède à ce mal, que de supprimer ses sentiments quand on a affaire à des amis de cette humeur [b]. « Si je ne puis, dit-il à saint Jérôme, vous exposer avec liberté ce qui paraît défectueux dans vos écrits, et que vous n'en puissiez faire de même à l'égard des miens, sans que nous nous rendions suspects l'un à l'autre de jalousie et de manque d'amitié, laissons plutôt tout cela, et ne mettons pas notre vie et notre salut en danger. Qu'il manque plutôt quelque chose à la science qui enfle, pourvu que nous ne blessions point la charité qui édifie. » Et dans une autre de ses lettres [c]. « Il me semble, dit-il, que nous devrions user envers nous non-seulement de la charité, mais aussi de la liberté de l'amitié, et qu'ainsi nous ne devrions pas nous dissimuler l'un à l'autre ce qui nous peut déplaire dans nos écrits, pourvu que nous le fissions avec un esprit que Dieu approuve dans la charité fraternelle. Mais si vous ne croyez pas que nous puissions user entre nous de cette conduite sans blesser dangereusement la charité, nous ferons mieux de nous en abstenir. Car, encore que cette sorte de charité que je désirerais que nous pratiquassions ensemble soit bien plus relevée, il vaut mieux néanmoins avoir cette autre à laquelle vous me réduisez, que de n'en avoir point du tout. *Illa enim caritas, quam tecum habere vellem, profecto major est : sed melius hæc minor quam*

(*a*) Aug., Ep. 95, n. 4. (*b*) Ep. 67, n. 9. (*c*) Ep. 82, n. 36.

*nulla est.* » Si un saint se trouvait donc obligé d'en user ainsi envers un autre saint, on voit aisément qu'on peut bien en être réduit là envers d'autres, et qu'ainsi la charité même demande quelquefois qu'on vive dans cette réserve avec ses amis, lorsqu'ils ne donnent pas plus d'ouverture à leur découvrir ses sentiments.

Outre la réputation de délicatesse, il y en a encore une autre qui éloigne étrangement nos amis même de nous parler avec liberté : c'est celle d'être attachés à notre sens et fortement prévenus de nos pensées. Car lorsque nous avons donné cette idée de nous, personne presque ne se hasarde de nous contredire, principalement si nous avons quelque considération qui porte les gens à se ménager avec nous. Ainsi chacun se tient dans la réserve, et nous laisse croire ce que nous voulons, en s'en moquant souvent dans son cœur. Il est vrai qu'il ne serait pas juste de prétendre qu'afin de ne pas passer pour opiniâtre à l'égard de ceux qui voudraient être crus de tout ce qu'ils proposent, on fût obligé de témoigner qu'on approuve des sentiments qu'on n'approuve pas en effet, et de se rendre à tous les avis que le premier venu s'avisera de nous donner ; mais il est aisé d'éviter la réputation d'être attaché à son sens, sans passer à cette extrémité. Il n'y a pour cela qu'à distinguer la fermeté raisonnable qui est une vertu, de l'opiniâtreté qui est un vice ; ce qui n'est pas difficile, si l'on considère le droit que la raison nous donne sur l'esprit des autres.

Nous ne pouvons exiger avec justice de qui que ce soit, qu'il se rende à nos sentiments quand il n'en est pas convaincu, ni l'accuser pour cela d'opiniâtreté. Car si c'est par lumière qu'il n'en est pas persuadé, il est louable de ne se pas rendre à la fausseté ; si c'est manque d'intelligence et de lumière, on peut l'accuser de ces défauts, mais non de celui d'opiniâtreté. Mais le monde aussi ne commet pas cette injustice, quand on lui rend d'ailleurs ce qu'il a droit d'exiger de nous ; et voici en quoi cela consiste. Encore que les hommes ne soient pas dans cette vie absolument incapables de connaître aucune vérité avec certitude, il y a néanmoins tant de choses qu'ils ne voient qu'obscurément, et ils se trompent même si souvent en prenant pour certain ce qui ne l'est pas, en ne considérant les objets que confusément, et en n'y voyant pas tout ce qui est nécessaire pour en juger, que le moins qu'ils doivent faire, c'est d'avoir une défiance générale de leurs sentiments et de leurs pensées, lorsqu'elles ne sont pas expressément confirmées par la foi et par l'autorité de l'Église. Cette défiance ne fait pas qu'ils soient indéterminés, et qu'ils ne prennent aucun parti, mais elle les em-

pèche de proposer leurs pensées d'un air décisif, et de se choquer quand on les contredit. Elle leur fait écouter et examiner de bonne foi les raisons qu'on allègue contre leur sentiment. Enfin, elle leur fait rejeter les opinions qu'ils n'approuvent pas, avec tant de modestie, qu'on demeure persuadé qu'ils auraient été disposés à les embrasser, s'ils avaient eu assez de lumière pour en pénétrer les raisons. Voilà la disposition que le monde exige de nous, et qu'il en exige avec raison, parce que nous y devons être en effet. Et le contraire de cette disposition, c'est-à-dire cette assurance qui exclut même la défiance générale, cet air décisif, cette manière de rejeter les opinions des autres sans prendre presque la peine de les examiner, comme s'ils étaient incapables de trouver la vérité, ou que l'on fût incapable de se tromper, est proprement ce qu'on appelle opiniâtreté.

C'est là ce qui rebute le monde et qui l'éloigne de nous parler librement, parce qu'on suppose toujours que ce serait en vain qu'on le ferait; que lorsque nous avons pris parti nous ne revenons jamais qu'après avoir bien contesté : il faudrait toujours qu'il se trouvât que nous avons raison et que les autres ont tort. Ainsi chacun aime mieux laisser tout là et nous abandonner à nos lumières sans nous proposer les siennes.

On produit à peu près le même mauvais effet si, sans entrer en contestation et sans témoigner d'opiniâtreté et de chagrin, on demeure néanmoins dans une certaine froideur, sans faire paraître ni qu'on approuve, ni qu'on désapprouve la liberté que nos amis prennent de nous dire leurs sentiments ; car comme ils sont portés naturellement à croire que cette liberté ne nous est pas agréable, et qu'ils sont en défiance sur ce point, quiconque ne détruit pas cette impression par son air et par sa manière de répondre, donne lieu de croire qu'il veut bien qu'elle subsiste, et son silence étant pris avec beaucoup d'apparence pour une marque de mécontentement, le monde se tient quitte de faire à l'avenir de pareilles tentatives.

## CHAPITRE XII.

### Règles pour entendre le langage des avertissements, de la flatterie et du silence.

Si nous avions soin d'éviter ces défauts et les autres semblables, nous engagerions nos véritables amis à nous dire quelquefois ce qu'ils pensent de nos actions, et à nous rapporter de quelle sorte elles sont prises dans le monde. Mais pour juger bien de ce qu'il

nous disent, il faut avoir dans l'esprit cette règle, que comme la complaisance naturelle, la crainte de choquer, et l'honnêteté même obligent ceux qui nous parlent de nos défauts de se modérer beaucoup dans les expressions, si nous voulons connaître leur sentiment au juste, il faut que nous ajoutions de nous-mêmes ce qui manque à leurs paroles, et ne pas supposer que ces pensées leur naissent dans l'esprit avec tous ces tempéraments, et ces adoucissements dont ils usent en nous les proposant. Faisons donc état qu'on ne nous dit jamais qu'une bien petite partie de ce qu'on pense de nous, et qu'il faut multiplier en quelque sorte tout ce qu'on nous en dit pour trouver le vrai. Si l'on nous dit que l'on trouve un peu à redire à quelque chose que nous avons faite, cela signifie qu'on y trouve beaucoup à redire. Si l'on dit que l'on fait quelque difficulté sur quelque raisonnement, cela veut dire qu'on le croit faux et ridicule. Si l'on nous dit que l'on a peine à entrer dans quelqu'une de nos pensées, cela veut dire qu'on la désapprouve et qu'on la condamne. Si l'on nous avertit qu'il y a des gens qui se blessent de certaines actions, c'est-à-dire qu'il y a grand nombre de personnes qui s'en scandalisent. Enfin il faut supposer que la langue des avertissements est une langue particulière; qu'on ne s'y exprime qu'à demi; que ce ne sont que réticences perpétuelles, et qu'à moins que d'y suppléer et d'entendre à demi-mot, on est trompé par ceux mêmes qui s'efforcent de nous détromper.

Si l'on avait autant de subtilité et de finesse pour ce qui regarde son véritable bien, qu'on en a d'ordinaire pour ses intérêts, on ne découvrirait pas seulement la vérité au travers des petits nuages dont l'honnêteté et la prudence se servent pour l'adoucir et la tempérer, mais on saurait même la discerner dans l'obscurité du mensonge et du silence. On l'altère par le mensonge des flatteries; on la cache par le silence. Mais il ne tient le plus souvent qu'à nous de la distinguer dans l'un et dans l'autre; car il y a toujours quelque chose de vrai dans la flatterie même, et le silence a aussi son langage; ce qui a donné lieu à saint Jérome[a] d'appeler le silence de sainte Aselle, *silentium loquens*. « Un silence parlant. »

Pour comprendre ce qu'il peut y avoir de vrai dans la flatterie, il n'y a qu'à distinguer le sens précis des expressions d'avec les pensées qu'elles nous donnent lieu de lire dans l'esprit de ceux qui s'en servent. Il n'y a point de vérité dans le sens précis des ex-

(a) Hier., Ep. 15, nov. edit., 21, tom. IV, part. II, col. 53.

pressions des flatteurs, puisque nous prenons ici le terme de flatterie pour une fausse louange. Mais elles donnent lieu de connaître plusieurs de leurs pensées, et de nous instruire par ces pensées de plusieurs vérités qui nous regardent.

La première est que lorsqu'ils donnent ces louanges, ils croient tout le contraire de ce qu'ils disent, et méprisent autant dans leur cœur ceux à qui ils les donnent, qu'ils témoignent au-dehors d'estime pour eux.

La seconde se tire de la nature des louanges qu'ils choisissent; car ils en prennent d'ordinaire la matière des choses vraiment louables, qu'ils attribuent faussement à ceux qu'ils veulent flatter. Ainsi ceux à qui l'on donne ces louanges n'en doivent conclure, ni qu'ils aient effectivement ces qualités qu'on leur attribue, ni qu'il y ait des gens qui le croient, mais seulement que ces qualités sont louables en elles-mêmes, et qu'il serait à souhaiter qu'ils les eussent; c'est-à-dire qu'ils peuvent apprendre par là non ce qu'ils sont, mais ce qu'ils devraient être. C'est la réflexion que saint Augustin fait sur la louange que Cicéron donne à César de n'oublier rien que les injures : *Nihil oblivisci nisi injurias. Dicebat hoc,* dit-il, *tam magnus laudator, aut tam magnus adulator : sed si laudator, talem Cæsarem noverat; si autem adulator, talem esse debere ostendebat principem civitatis, qualem illum fallaciter prædicabat*[a]. « Ce que Cicéron disait à César, dit ce père, était, ou une grande louange, ou une grande flatterie; si c'était une louange, il fallait qu'il crût que César était tel en effet; et si c'était une flatterie, il faisait toujours voir par là que celui qui commande à un État doit avoir les qualités qu'il attribuait faussement à César. »

La troisième chose que la flatterie nous apprend est de la même espèce que la première : c'est que non-seulement le flatteur ne croit pas ce qu'il dit, mais qu'il suppose de plus que celui qu'il flatte est assez dupe pour se laisser tromper par ces flatteries, et pour les prendre pour des louanges sincères. Et comme on ne saurait approuver de fausses louanges qu'en se flattant soi-même, tout flatteur condamne dans soi-même d'illusion et de vanité celui qu'il flatte. C'est là le jugement qu'il en porte. Enfin, comme c'est par intérêt et non par inclination que l'on se porte à la flatterie et que l'on s'en sert seulement comme d'un moyen pour obtenir des grands ce qu'on prétend d'eux, il faut que les flatteurs jugent encore que ceux à qui ils donnent ces fausses louanges sont assez

(a) August., Ep. 138, n. 9.

amoureux d'eux-mêmes pour se laisser gagner par cette tromperie grossière. De sorte que si tout ce qui est dans l'esprit d'un flatteur était développé et exprimé, on le pourrait réduire à cet étrange compliment : ne vous imaginez pas, Monsieur, que je croie rien de ces louanges que je vous donne ; j'ai pour vous tout le juste mépris que vous méritez ; mais comme je sais que vous êtes assez vain pour croire qu'on ait dans le cœur les sentiments d'estime que je vous témoigne, et que l'amour excessif que vous avez pour vous-même vous pourra disposer par là à me faire les grâces que je souhaite, j'ai cru pour les obtenir devoir employer un moyen qui devrait attirer tout le contraire. Voilà ce que les grands pourraient voir dans l'esprit de la plupart des gens qui les louent, s'ils savaient joindre aux expressions de ces flatteurs ce qu'ils pourraient connaître de leurs pensées. Mais comme cela les incommoderait, ils aiment mieux n'être pas si pénétrants et s'arrêter à l'écorce des paroles ; et c'est par la connaissance qu'on a de cette disposition, que l'on se hasarde d'employer ce mauvais moyen.

Le langage du silence consiste dans les pensées, le silence même fait voir l'esprit de ceux qui se taisent par certaines vues. Par exemple, quand on évite de parler d'un certain défaut devant les grands, cela marque qu'on les y croit sujets, et qu'on a peur qu'ils ne prennent pour eux ce qu'on en dirait. De même, quand en leur présence on ne loue point de certaines gens, cela veut dire qu'on s'imagine qu'ils ne les aiment pas et qu'ils sont prévenus contre eux. Ainsi ils n'ont qu'à remarquer les discours qu'on évite devant eux, pour savoir quelles préventions et quels défauts on leur attribue. Et comme on ne parle de rien tant en l'absence des gens que des choses dont on n'ose parler en leur présence, ils peuvent aussi juger, par ces discours qu'on ne fait jamais devant eux, quels sont ceux qui entrent souvent dans l'entretien quand on est éloigné d'eux.

## CHAPITRE XIII.

**Qu'il y a toujours bien des choses que nous ne connaîtrons jamais en nous. Bornes dans lesquelles il se faut renfermer en s'étudiant soi-même.**

La pratique de ces moyens n'est pas seulement utile à nous faire connaître quantité de défauts que nous ne connaissons pas, mais elle est très propre aussi à obtenir de Dieu qu'il nous assiste de ses lumières dans cette étude de nous-mêmes, à quoi nous nous appliquons. Il ne faut pas néanmoins prétendre, quel-

que progrès qu'on y fasse, de pouvoir jamais arriver à se connaître parfaitement. Il y a toujours dans le cœur de l'homme, tant qu'il est en cette vie, des abîmes impénétrables à toutes ses recherches. Et c'est même une partie de la connaissance qu'on peut avoir de soi-même, que de bien comprendre que l'on ne se connaît pas avec assurance dans ce qui paraît même de plus essentiel et de plus important.

Car on ne connaît jamais avec certitude ce qu'on appelle le fond du cœur, ou cette première pente de l'âme qui fait qu'elle est ou à Dieu ou à la créature. Je veux dire qu'on ne connaît jamais certainement que l'on soit à Dieu, quoique l'on puisse connaître quelquefois avec certitude que l'on n'y est pas.

On ne connaît point non plus avec une assurance entière l'habitation de Dieu dans l'âme comme dans son temple, parce que c'est une suite de cette première pente du cœur.

On ne connaît point avec certitude, dans les actions particulières, si l'amour de Dieu en est le principe, ou si la nature et la coutume n'empruntent point la forme de l'amour de Dieu.

Nul ne connaît avec certitude si ses péchés sont remis. On ne connaît point le degré précis de sa faiblesse et de sa force. On ne connaît point ce que Dieu nous impute, ou ne nous impute pas des productions continuelles de notre concupiscence.

Enfin, on ne connaît avec évidence ni les approches de Dieu ni son éloignement; car souvent on croit avoir la grâce, lorsque l'esprit n'est occupé que de pensées et de mouvements tout naturels, et souvent aussi on prend pour des mouvements de la nature de véritables opérations de la grâce.

On doit donc supposer qu'avec toute notre étude et toutes nos recherches, nous demeurerons toujours inconnus à nous-mêmes en cette vie. Mais comme cette ignorance nécessaire est dans l'ordre de Dieu, il la faut souffrir humblement, et croire même qu'il nous est utile d'y demeurer. Il n'y a que l'ignorance volontaire que nous devons éviter, parce qu'elle est contraire à cet ordre.

En un mot, nous ne devons désirer de nous connaître qu'autant que Dieu le veut; et Dieu ne veut que nous nous connaissions qu'autant qu'il nous est nécessaire pour nous humilier et pour nous conduire. Ainsi, toute application à percer dans le fond de notre cœur, qui n'est pas renfermée dans ces bornes, n'est point agréable à Dieu et ne saurait être utile.

Il ne faut donc pas tellement s'occuper de ses défauts que, sous

prétexte d'éviter la présomption, on tombe dans le découragement et dans le trouble. C'est pourquoi, quoi qu'on ait dit de ce portrait qu'il faut essayer de faire de soi-même, s'il arrivait néanmoins qu'on fût tellement effrayé de ces objets que l'âme en pût être en quelque sorte renversée, il vaudrait beaucoup mieux l'en détourner pour ne l'occuper que de la miséricorde de Dieu.

## CHAPITRE XIV.

**Qu'il se faut faire justice dans l'examen de soi-même, et tempérer cette connaissance par la vue de la miséricorde de Dieu.**

On doit encore avoir soin, dans tout cet examen de ses actions et de ses mouvements intérieurs, de se faire la même justice qu'on se croirait obligé de faire aux autres, c'est-à-dire de ne se pas condamner sans évidence.

Il est vrai que nous ignorons si nos meilleures actions sont bonnes et agréables à Dieu ; mais nous savons encore moins qu'elles lui soient désagréables.

Il s'y mêle quantité de vues humaines et corrompues, mais nous ne savons point si ces vues sont volontaires, ni quelle part no s y avons; si ce ne sont point de purs mouvements de la concupiscence que Dieu ne nous impute point, ou des tentations de l'ennemi qui nous rendent encore moins coupables.

Nous reconnaissons en nous un fond infini de corruption ; mais ce fond, quel qu'il soit, ne nous rend point coupables, lorsqu'il y a un autre fond d'amour de Dieu et de la justice qui possède notre cœur.

Nous avons commis, et nous commettons à toute heure une infinité de fautes ; mais Dieu nous pardonne aussi à toute heure cette infinité de fautes lorsque nous revenons à lui avec une véritable humilité ; et ainsi nous ne savons si ces fautes subsistent devant ses yeux.

Que faut-il donc faire dans cette ignorance ? Il faut s'humilier sous la main de Dieu, mais non pas se condamner ; car ce serait s'attribuer une connaissance que nous n'avons pas.

Enfin, la principale précaution qu'on doit apporter dans l'étude de soi-même, c'est de ne s'y appliquer pas si uniquement qu'on ne la joigne toujours avec la considération de la miséricorde infinie de Dieu, qui surpasse tellement toutes nos misères, qu'elles ne sont qu'une goutte en comparaison de cet océan infini. C'est donc dans cette mer immense qu'il les faut noyer avec une confiance entière.

Elles sont grandes étant considérées en elles-mêmes, mais elles ne sont rien étant comparées à la grandeur infinie de l'amour de Dieu pour nous, et du prix qu'il a donné pour nous délivrer. Elles doivent nous abaisser sans nous abattre, comme la vue de la miséricorde de Dieu doit nous consoler sans nous élever. Dieu nous a voulu donner ces deux grands objets de notre misère et de sa miséricorde, pour tenir notre âme dans un juste équilibre. Il y a toujours du danger à considérer l'un sans l'autre; mais l'union de ces deux vues établit l'âme dans le véritable état où elle doit être durant cette vie, qui est celui d'une crainte salutaire fondée sur la vue de nos misères, et d'une humble confiance appuyée sur la miséricorde de Dieu[5].

---

# NOTES.

Note 1, page 11. — Cette profonde et célèbre maxime: *Connais-toi toi-même*, était inscrite au temple de Delphes, et les anciens l'attribuaient à Apollon, ce qui a fait dire à Juvénal, sat. XI, v. 27 :

*E cœlo descendit* Γνῶθι σεαυτόν.

Socrate la regardait comme le vrai fondement de la sagesse; et la révolution dont ce grand homme est l'auteur a précisément pour caractère d'avoir ramené la philosophie à l'étude de l'homme. Voyez Platon, *Premier Alcibiade;* Xénophon, *Mém.*, IV, 7; Cicéron, *Acad.*, I, 4; *Tuscul.*, I, 22; V, 4.

Note 2, page 12. — Pascal, *Pensées*, part. I, art. 7; Malebranche, *Recherche de la vérité*, préface.

Note 3, page 16. — *Dial. de Oratoribus*, 6. Nicole attribue à Quintilien ce dialogue, qui est plus généralement attribué à Tacite.

Note 4, page 23. — Horace, Sat., I, VI, v. 67.

Note 5, page 69. — Jacques Abbadie, pasteur de l'église réformée, né dans le Béarn, en 1658, mort en Angleterre en 1727, est l'auteur d'un ouvrage de l'*Art de se connaître soi-même, ou Recherche sur les sources de la morale*. La première partie traite de la nature de l'homme, de sa fin, de ses perfections, de ses devoirs et de ses forces; la seconde a pour objet l'amour-propre et les affections qui s'y rattachent. On voit que ce traité n'a guère de commun avec l'essai de Nicole que le titre seul.

---

# DE LA FAIBLESSE

## DE L'HOMME.

*Miserere mei, Domine, quoniam infirmus sum.*

Psalm. VI, v. 3.

Ayez pitié de moi, Seigneur, parce que je suis faible.

---

### CHAPITRE PREMIER.

**Idée que l'orgueil nous donne de nous-mêmes. On ne travaille dans le monde que pour embellir cette idée. Que l'orgueil de tous les peuples est de même nature, des grands, des petits, des nations policées et des sauvages.**

L'orgueil est une enflure du cœur par laquelle l'homme s'étend et se grossit en quelque sorte en lui-même, et rehausse son idée par celle de force, de grandeur et d'excellence. C'est pourquoi les richesses nous élèvent, parce qu'elles nous donnent lieu de nous considérer nous-mêmes comme plus forts et plus grands. Nous les regardons, selon l'expression du sage, comme une ville forte qui nous met à couvert des injures de la fortune, et nous donne moyen de dominer sur les autres : « Les richesses du riche sont comme une ville qui le fortifie. *Substantia divitis urbs roboris ejus* »[a]; et c'est ce qui cause cette élévation intérieure qui est le ver des richesses, comme dit saint Augustin.

L'orgueil des grands est de même nature que celui des riches, et il consiste de même dans cette idée qu'ils ont de leur force. Mais comme en se considérant seuls ils ne pourraient pas trouver en eux-mêmes de quoi la former, ils ont accoutumé de joindre à leur être l'image de tout ce qui leur appartient et qui est lié à eux. Un grand, dans son idée, n'est pas un seul homme, c'est un homme environné de tous ceux qui sont à lui, et qui s'imagine avoir autant de bras qu'ils en ont tous ensemble, parce qu'il en

(a) *Prov.*, XVIII, 11. Tom. V, *Serm.* LXI, n. 10.

disposé et qu'il les remue. Un général d'armée se représente toujours à lui-même au milieu de ses soldats; ainsi chacun tâche d'occuper le plus de place qu'il peut dans son imagination, et l'on ne se pousse et ne s'agrandit dans le monde que pour augmenter l'idée que chacun se forme de soi-même. Voilà le but de tous les desseins ambitieux des hommes; Alexandre et César n'ont point eu d'autre vue dans toutes leurs batailles que celle-là; et si l'on demande pourquoi le Grand-Seigneur a fait depuis peu périr cent mille hommes devant Candie[1], on peut répondre sûrement que ce n'est que pour attacher encore à cette image intérieure qu'il a de lui-même le titre de conquérant.

C'est ce qui nous a produit tous ces titres fastueux qui se multiplient à mesure que l'orgueil intérieur est plus grand ou moins déguisé. Je m'imagine que celui qui s'est le premier appelé *haut et puissant seigneur*, se regardait comme élevé sur la tête de ses vassaux, et que c'est ce qu'il a voulu dire par cette épithète de *haut*, si peu convenable à la bassesse des hommes. Les nations orientales surpassent de beaucoup celles de l'Europe dans cet amas de titres, parce qu'elles sont plus sottement vaines. Il faut une page entière pour expliquer les qualités du plus petit roi des Indes, parce qu'ils y comprennent le dénombrement de leurs revenus, de leurs éléphants et de leurs pierreries, et que tout cela fait partie de cet être imaginaire qui est l'objet de leur vanité.

Peut-être même que ce qui fait désirer aux hommes avec tant de passion l'approbation des autres, est qu'elle les affermit et les fortifie dans l'idée qu'ils ont de leur excellence propre; car ce sentiment public les assure, et leurs approbateurs sont comme autant de témoins qui les persuadent qu'ils ne se trompent pas dans le jugement qu'ils font d'eux-mêmes.

L'orgueil qui naît des qualités spirituelles est de même genre que celui qui est fondé sur des avantages extérieurs, et il consiste de même dans une idée qui nous représente grands à nos yeux, et qui fait que nous nous jugeons dignes d'estime et de préférence, soit que cette idée soit formée sur quelque qualité que l'on connaisse distinctement en soi, soit que ce ne soit qu'une image confuse d'une excellence et d'une grandeur que l'on s'attribue.

C'est aussi cette idée qui cause le plaisir ou le dégoût que l'on trouve dans quantité de petites choses qui nous flattent ou qui nous blessent, sans que l'on en voie d'abord la raison. On prend plaisir à gagner à toutes sortes de jeux, même sans avarice, et l'on n'aime point à perdre. C'est que quand on perd, on se re-

garde comme malheureux, ce qui renferme l'idée de faiblesse et de misère; et quand on gagne, on se regarde comme heureux, ce qui présente à l'esprit celle de force, parce qu'on suppose qu'on est favorisé de la fortune. On parle de même fort volontiers de ses maladies ou des dangers que l'on a courus, parce qu'on se regarde en cela, ou comme étant protégé particulièrement de Dieu, ou comme ayant beaucoup de force ou beaucoup d'adresse pour résister aux maux de la vie.

## CHAPITRE II.

**Qu'il faut humilier l'homme en lui faisant connaître sa faiblesse, mais non en le réduisant à la condition des bêtes.**

Si donc l'orgueil vient de l'idée que l'homme a de sa propre force et de sa propre excellence, il semble que le meilleur moyen de l'humilier soit de le convaincre de sa faiblesse. Il faut piquer cette enflure pour en faire sortir le vent qui la cause; il faut le détromper de l'illusion par laquelle il se représente grand à soi-même, en lui montrant sa petitesse et ses infirmités, non afin de le réduire par là à l'abattement et au désespoir; mais afin de le porter à chercher en Dieu le soutien, l'appui, la grandeur et la force qu'il ne peut trouver en son être ni dans tout ce qu'il y joint.

Mais il faut bien se donner de garde de le faire en la manière de certains auteurs, qui, sous prétexte d'humilier l'orgueil de l'homme, l'ont voulu réduire à la condition des bêtes, et se sont portés jusqu'à soutenir qu'il n'avait aucun avantage sur les autres animaux[2]. Ces discours font un effet tout contraire à celui qu'ils ont prétendu, et ils passent justement plutôt pour des jeux d'esprit que pour des discours sérieux. Il y a dans l'homme un sentiment si vif et si clair de son excellence au-dessus des bêtes, que c'est en vain que l'on prétend l'obscurcir par de petits raisonnements et de petites histoires vaines ou fausses. Tout ce que la vérité peut faire est de nous humilier, et souvent même on ne trouve que trop de moyens de rendre toutes ses lumières inutiles, quelque vives qu'elles soient. Que peut-on donc espérer de ces petites raisons dont on sent la fausseté par un témoignage intérieur qu'on ne saurait étouffer?

Qu'il est à craindre que ces discours, au lieu de naître d'une reconnaissance sincère de la bassesse de l'homme et d'un désir d'abattre son orgueil, ne viennent au contraire d'une secrète vanité ou d'une corruption encore plus grande! car il y a des gens qui,

voulant vivre comme des bêtes, ne trouvent rien de fort humiliant dans les opinions qui les rendent semblables aux bêtes; ils y trouvent, au contraire, un secret soulagement, parce que leurs déréglements leur deviennent moins honteux, en paraissant plus conformes à la nature. Ils sont d'ailleurs bien aises de rabaisser avec eux ceux dont l'éclat et la grandeur les incommodent, et ils ne se soucient guère de n'être pas différents des bêtes, pourvu qu'ils mettent au même rang les rois et les princes, les savants et les philosophes.

Ne nous amusons donc point à chercher dans ces vaines fantaisies des preuves de notre faiblesse, nous en avons assez de véritables et de réelles dans nous-mêmes. Il ne faut que considérer pour cela notre corps et notre esprit, non de cette vue superficielle et trompeuse par laquelle on se cache ce que l'on n'en veut pas voir, et l'on n'y voit que ce qui plaît, mais d'une vue plus distincte, plus étendue et plus sincère, qui nous découvre à nous-mêmes tels que nous sommes, et qui nous montre ce que nous avons véritablement de faiblesse, de force, de bassesse et de grandeur.

## CHAPITRE III.

**Description de l'homme, et premièrement de la machine de son corps. Combien l'idée qu'il a de sa force est mal fondée. L'homme fuit de se comparer aux autres créatures, de peur de reconnaître sa petitesse en toutes choses. Il le faut forcer à faire cette comparaison.**

En regardant l'homme comme de loin, nous y apercevons d'abord une âme et un corps attachés et liés ensemble par un nœud inconnu et incompréhensible, qui fait que les impressions du corps passent à l'âme et que les impressions de l'âme passent au corps, sans que personne puisse concevoir la raison et le moyen de cette communication entre des natures si différentes. Ensuite, en s'en approchant comme de plus près pour connaître plus distinctement ces différentes parties, on voit que ce corps est une machine composée d'une infinité de tuyaux et de ressorts propres à produire une diversité infinie d'actions et de mouvements, soit pour la conservation même de cette machine, soit pour d'autres usages auxquels on l'emploie, et que l'âme est une nature intelligente, capable de bien et de mal, de bonheur et de misère; qu'il y a certaines actions de la machine du corps qui se font indépendamment de l'âme; qu'il y en a d'autres où il faut qu'elle contribue par sa

volonté et qui ne se feraient pas sans elle; et que de ces actions les unes sont nécessaires à la conservation même de la machine, comme le boire et le manger, les autres sont destinées à d'autres fins.

Cette machine, quoique unie si étroitement à un esprit, n'est ni immortelle ni incapable d'être troublée et déréglée; au contraire, elle est d'une telle nature qu'elle ne peut durer qu'un certain nombre d'années, et qu'elle renferme en soi des causes de sa destruction et de sa ruine. Souvent même, elle se rompt et se défait en fort peu de temps; elle est sujette, lors même qu'elle subsiste, à une infinité de déréglements pénibles qu'on appelle des maladies. Les médecins ont en vain essayé d'en faire le dénombrement. Il y en a plus qu'ils n'en sauraient connaître, parce que cette multitude innombrable de ressorts et de tuyaux déliés, qui doivent donner passage à des humeurs et à des esprits, ne peut presque subsister sans qu'il y arrive du désordre; et ce qu'il y a de plus fâcheux est que ce désordre ne demeure pas dans le corps; il passe à l'esprit, il l'afflige, il l'inquiète, il le travaille, et il lui cause de la douleur et de la tristesse.

L'homme a le pouvoir de remuer certaines parties de sa machine qui obéissent à sa volonté, et par le mouvement de cette machine il remue aussi quelques corps étrangers, selon le degré de sa force. Cette force est un peu plus grande dans les uns que dans les autres, mais elle est fort petite en tous : de sorte que, pour ses ouvrages un peu plus considérables, il est obligé de se servir des grands mouvements qu'il trouve dans la nature, qui sont ceux de l'eau, de l'air et du feu. C'est par là qu'il supplée à sa faiblesse, et qu'il fait beaucoup plus qu'il ne pourrait faire par lui-même. Mais avec tout cela, tout ce qu'il fait est fort peu de chose; et c'est en le considérant, avec tous les secours qu'il peut emprunter des corps étrangers par son industrie, que nous ferons voir que la vanité qu'il tire de sa puissance et de sa force est très mal fondée.

Mais ce qui fait naître ou qui entretient dans l'homme cette idée présomptueuse, c'est que l'amour-propre le resserre et le renferme tellement en lui-même, que de toutes les choses du monde il ne s'applique qu'à celles qui ont rapport à lui et qui sont liées avec lui. Il se fait en quelque sorte une éternité de sa vie, parce qu'il ne s'occupe point de tout ce qui est au deçà et au delà, et un monde du petit cercle de créatures qui l'environnent, sur lesquelles il agit ou qui agissent sur lui; et c'est par la place qu'il

se donne dans ce petit monde qu'il se forme cette idée avantageuse de sa grandeur.

Il semble que ce soit pour dissiper cette illusion naturelle que Dieu, ayant dessein d'humilier Job [a] sous sa majesté souveraine, le fait comme sortir de lui-même pour lui faire contempler ce grand monde et toutes les créatures qui le remplissent, afin de le convaincre par là de son impuissance et de sa faiblesse, en lui faisant voir combien il y a de causes et d'effets dans la nature qui surpassent non-seulement sa force, mais aussi son intelligence. Et, en effet, qu'y a-t-il de plus capable de détruire cette fausse idée que l'homme se forme de la grandeur de son être, en ne se comparant qu'avec lui-même ou avec des hommes semblables à lui, que de l'obliger à considérer toutes les autres créatures, et ce qu'elles nous découvrent de la grandeur infinie de Dieu? Plus Dieu sera grand et puissant à nos yeux, plus nous nous trouverons petits et faibles, et ce n'est qu'en perdant de vue cette grandeur infinie que nous nous estimons quelque chose.

Pour suivre donc cette ouverture que l'Écriture nous donne, que chacun contemple cette durée infinie qui le précède et qui le suit, et qu'y voyant sa vie renfermée il regarde ce qu'elle en occupe. Qu'il se demande à lui-même pourquoi il a commencé de paraître plutôt en ce point qu'en un autre de cette éternité, et s'il sent en soi la force ou de se donner l'être ou de se le conserver. Qu'il en fasse de même de l'espace; qu'il porte la vue de son esprit dans cette immensité où son imagination ne saurait trouver de bornes; qu'il regarde cette vaste étendue de matière que ses sens découvrent; qu'il considère dans cette comparaison ce qui lui en est échu en partage, c'est-à-dire cette portion de matière qui fait son corps; qu'il voie ce qu'elle est et ce qu'elle remplit dans l'univers; qu'il tâche de découvrir pourquoi elle se trouve en ce lieu plutôt qu'en un autre de cet infini où il est comme abimé. Il est impossible que dans cette vue il ne considère la terre tout entière comme un cachot où il se trouve confiné. Que sera-ce donc de l'espace qu'il occupe sur la terre? Il est vrai qu'il a quelque pouvoir d'en changer; mais il n'en change point qu'il n'en perde autant qu'il en acquiert, et il se voit toujours englouti comme un atome imperceptible dans l'immensité de l'univers.

Qu'il joigne à cette considération celle de tous ces grands mouvements qui agitent toute la matière du monde, et qui empor-

(a) Job., ch. XXXVIII et XXXIX.

tent tous ces grands corps qui roulent sur nos têtes; qu'il y joigne celle de tout ce qui se fait dans le monde corporel indépendamment de lui; qu'il y joigne celle du monde spirituel, de cette infinité d'anges et de démons, de ce nombre prodigieux de morts qui ne sont morts qu'à notre égard, et qui sont plus vivants et plus agissants qu'ils n'étaient; qu'il y joigne celle de tous les hommes vivants qui ne pensent point à lui, qui ne le connaissent point, et sur lesquels il n'a aucun pouvoir; et que dans cette contemplation il se demande à lui-même ce qu'il est dans ce double monde, quel est son rang, sa force, sa grandeur, sa puissance, en comparaison de celles de toutes les autres créatures[3].

## CHAPITRE IV.

**Néant de la vie présente de l'homme, et de tout ce qui est fondé sur cette vie.**

Cette comparaison de l'homme avec toutes les autres créatures tend principalement à humilier l'homme en la présence de Dieu, et à lui faire reconnaître sa propre faiblesse en la comparant à la puissance infinie de son Auteur. Et ce n'est pas peu que de l'humilier en cette sorte, puisqu'il ne s'élève qu'en oubliant ce qu'il est à l'égard de Dieu. Et c'est pourquoi l'apôtre saint Pierre nous recommande de nous humilier sous la puissante main de Dieu : *Humiliamini sub potenti manu Dei*[a]. Elle tend aussi à détruire la vaine complaisance que l'homme ressent en considérant le rang qu'il tient dans ce petit monde où il se renferme, parce qu'en lui donnant un plus grand théâtre, et l'obligeant de se joindre à tous les autres êtres, on lui fait perdre l'idée de cette grandeur fantastique qu'il ne se donne à lui-même qu'en se séparant de toutes les autres créatures. Mais il faut aller plus avant, et lui faire voir que toute cette force même qu'il s'attribue dans son petit monde n'est qu'une pure faiblesse, et que sa vanité est mal fondée en toutes manières. Et c'est ce qui est bien facile.

Car la force et la grandeur prétendue que l'homme s'attribue dans son idée n'est fondée que sur sa vie, puisqu'il ne se regarde que dans cette vie, et qu'il considère en quelque sorte tous ceux qui sont morts comme s'ils étaient anéantis. Mais qu'est-ce que cette vie sur laquelle il se fonde, et quelle force a-t-il pour se la conserver? Elle dépend d'une machine si délicate et composée de tant

(a) 1 *Pet.*, 5, 6.

de ressorts, qu'au lieu d'admirer comment elle se détruit, il y a lieu de s'étonner comment elle peut seulement subsister un peu de temps. Le moindre vaisseau qui se rompt ou qui se bouche, interrompant le cours du sang et des humeurs, ruine l'économie de tout le corps. Un petit épanchement de sang dans le cerveau suffit pour boucher les pores par où les esprits entrent dans les nerfs, et pour arrêter tous les mouvements. Si nous voyions ce qui nous fait mourir, nous en serions surpris. Ce n'est quelquefois qu'une goutte d'humeur étrangère, qu'un grain de matière mal placé, et cette goutte ou ce grain suffit pour renverser tous les desseins ambitieux de ces conquérants et de ces maîtres du monde[4].

Je me souviens sur ce sujet qu'un jour on montra à une personne de grande qualité et de grand esprit un ouvrage d'ivoire d'une extraordinaire délicatesse. C'était un petit homme monté sur une colonne si déliée, que le moindre vent était capable de briser tout cet ouvrage, et l'on ne pouvait assez admirer l'adresse avec laquelle l'ouvrier avait su le tailler. Cependant, au lieu d'en être surprise comme les autres, elle témoigna qu'elle était tellement frappée de l'inutilité de cet ouvrage et de la perte du temps de celui qui s'y était occupé, qu'elle ne pouvait appliquer son esprit à cette industrie que les autres y admiraient. Je trouvai ce sentiment fort juste; mais je pensai en même temps qu'on le pouvait appliquer à bien des choses de plus grande conséquence. Toutes ces grandes fortunes par lesquelles les ambitieux s'élèvent, comme par différents degrés, sur la tête des peuples et des grands, ne sont soutenues que par des appuis aussi délicats et aussi fragiles en leur genre que l'étaient ceux de cet ouvrage d'ivoire Il ne faut qu'un tour d'imagination dans l'esprit d'un prince, une vapeur maligne qui s'élèvera dans ceux qui l'environnent, pour ruiner tout cet édifice d'ambition; et après tout, il est bâti sur la vie de cet ambitieux. Lui mort, voilà sa fortune renversée et anéantie. Et qu'y a-t-il de plus fragile et de plus faible que la vie d'un homme? Encore, en conservant avec quelque soin ce petit ouvrage d'ivoire, on le peut garder tant que l'on veut; mais, quel que soin qu'on prenne à conserver sa vie, il n'y a aucun moyen d'empêcher qu'elle ne finisse bientôt.

Si les hommes faisaient réflexion sur cela, ils seraient infiniment plus retenus à s'engager en tant de desseins et d'entreprises qui demanderaient des hommes immortels et des corps autrement faits que les nôtres. Croit-on que qui aurait dit bien précisément à tous ceux que nous avons vus de notre temps faire des fortunes

immenses qui se sont dissipées après leur mort, ce qui devait arriver et à eux et à leurs maisons, et qu'on leur eût marqué expressément qu'en s'engageant dans la voie qu'ils ont prise, ils seraient dans l'éclat un certain nombre d'années avec mille soins, mille inquiétudes et mille traverses ; qu'ils feraient tout leur possible pour élever leur famille et pour la laisser puissante en biens et en charges ; qu'ils mourraient en un tel temps ; qu'ensuite toutes les langues et tous les écrivains se déchaîneraient contre eux ; que leur famille s'éteindrait ; que tous leurs grands biens se dissiperaient ; croit-on, dis-je, qu'ils eussent voulu prendre toutes les peines qu'ils ont prises pour si peu de chose? Pour moi, je ne le crois pas. Si les hommes ne se promettent pas positivement l'immortalité et l'éternité, parce que ce serait une illusion trop grossière, au moins n'envisagent-ils jamais expressément les bornes de leur vie et de leur fortune. Ils sont bien aises de les oublier et de n'y penser pas. Et c'est pourquoi il est bon de les en avertir, en leur montrant que tous ces biens et toutes ces grandeurs qu'ils entassent n'ont pour base qu'une vie que tout est capable de détruire.

Car ce n'est encore que l'oubli de la fragilité de la vie, et une confiance sans raison d'échapper de tous les dangers, qui font résoudre les hommes à entreprendre des voyages au bout du monde, et à porter à la Chine leur corps, c'est-à-dire tout leur être, selon leur pensée, pour en rapporter des drogues et des vernis. En vérité, s'ils y pensaient bien et s'ils comptaient bien ce qu'ils hasardent et ce qu'ils désirent acquérir, ils concluraient sans doute qu'un peu de bien ne vaut pas la peine d'exposer une machine aussi faible que la leur à tant de périls et à tant d'incommodités ; mais ils s'aveuglent volontairement eux-mêmes contre leur propre intérêt ; ils n'aiment que la vie, ils la hasardent pour toutes choses, et ils ont même établi entre eux qu'il était honteux de craindre de la hasarder.

Si un homme disait pour s'excuser d'aller à la guerre, quand il n'y est pas engagé par son devoir, que ce qui l'en empêche c'est que sa tête n'est pas à l'épreuve du canon, ni son corps impénétrable aux épées et aux piques, il me semble qu'il parlerait très judicieusement et très conformément à la disposition commune des hommes, qui n'estiment que les biens de la vie présente. Car puisqu'on n'en saurait jouir sans vivre, on ne saurait faire de plus grande folie que de hasarder inutilement la vie, qui en est le fondement. Cependant les hommes sont convenus, contre leurs pro-

pres principes, de traiter ce langage de ridicule. C'est qu'ils ont la raison encore plus faible que le corps, comme nous le verrons tantôt.

Mais comme ce n'est qu'en détournant son esprit de la fragilité de la vie que l'homme tombe dans ces égarements, et ensuite dans la présomption de sa propre force, il est bon de lui mettre continuellement devant les yeux que toutes les grandeurs ou d'esprit ou de corps qu'il s'attribue sont toutes attachées à cette vie misérable, qui ne tient elle-même à rien et qui est continuellement exposée à mille accidents. Sans même qu'il nous en arrive aucun, la machine entière du monde travaille sans cesse avec une force invincible à détruire notre corps. Le mouvement de toute la nature en emporte tous les jours quelque partie. C'est un édifice dont on sape sans cesse les fondements, et qui s'écroulera quand les soutiens en seront ruinés, sans qu'aucun sache précisément s'il est proche ou s'il est éloigné de cet état.

## CHAPITRE V.

**Avertissements continuels que nous avons de la fragilité de notre vie, par les nécessités auxquelles nous sommes assujettis.**

Il est étrange que les hommes puissent s'appuyer sur leur vie comme sur quelque chose de solide, eux qui ont des avertissements si sensibles et si continuels de son instabilité. Je ne parle pas de la mort de leurs semblables, qu'ils voient à tous moments disparaître à leurs yeux, et qui sont autant de voix qui leur crient qu'ils sont mortels, et qu'il en faudra bientôt faire autant. Je ne parle pas non plus des maladies extraordinaires, qui sont comme des coups de fouet pour les tirer de leur assoupissement et pour les avertir de penser à mourir ; je parle de la nécessité où ils sont de soutenir tous les jours la défaillance de leurs corps par le boire et par le manger. Qu'y a-t-il de plus capable de leur faire sentir leur faiblesse, que de les convaincre, par ce besoin continuel, de la destruction continuelle de leur corps qu'ils tâchent de réparer et de soutenir contre l'impétuosité du torrent du monde qui les entraîne à la mort? car la faim et la soif sont proprement des maladies mortelles. Les causes en sont incurables, et, si l'on en arrête l'effet pour quelque temps, elles l'emportent enfin sur tous les remèdes.

Qu'on laisse le plus grand esprit du monde deux jours sans

manger, le voilà languissant et presque sans action et sans pensées, et uniquement occupé du sentiment de sa faiblesse et de sa défaillance. Il lui faut nécessairement de la nourriture pour faire agir les ressorts de son cerveau, sans quoi l'âme ne peut rien. Qu'y a-t-il de plus humiliant que cette nécessité? Et encore n'est-ce pas la plus fâcheuse, parce qu'elle n'est pas la plus difficile à satisfaire; celle du dormir l'est bien autrement. Pour vivre il faut mourir tous les jours, en cessant de penser et d'agir raisonnablement, et en se laissant tomber dans un état où l'homme n'est presque plus distingué des bêtes; et cet état où nous ne vivons point emporte une grande partie de notre vie.

Il faut souffrir ces nécessités, puisque Dieu nous y assujettit. Mais il serait bien raisonnable au moins de les regarder comme des marques de notre faiblesse, puisque c'est en partie pour avertir l'homme de sa bassesse qu'il plait à Dieu de le réduire ainsi tous les jours à l'état et à la condition des bêtes. Cependant le déréglement des hommes est tel, qu'ils changent en sujets de vanité ce qui les devrait le plus humilier. Il n'y a rien où ils fassent paraître, quand ils le peuvent, plus de faste et de magnificence que dans les festins. On se fait honneur de cette honteuse nécessité, et, bien loin de s'en humilier, on s'en sert à se distinguer des autres, quand on est en état d'y apporter plus d'appareil et d'ostentation.

## CHAPITRE VI.

**Examen des qualités spirituelles des hommes. Faiblesse qui les porte à en juger, non par ce qu'elles ont de réel, mais par l'estime que d'autres hommes en font. Vanité et misère de la science des mots, de celle des faits, et des opinions des hommes.**

Il est assez aisé de persuader spéculativement les hommes de la faiblesse de leurs corps et des misères de leur nature, quoiqu'il soit très difficile de les porter à en tirer cette conséquence naturelle, qu'ils ne doivent faire aucun état de tout ce qui est appuyé sur un fondemeni aussi branlant et aussi fragile que leur vie. Mais ils ont d'autres faiblesses auxquelles non seulement ils ne s'appliquent point, mais dont ils ne sont point du tout convaincus[a]. Ils estiment leur science, leur lumière, leur vertu, la force et l'étendue de leur esprit. Ils croient être capables de grandes choses. Les discours ordinaires des hommes sont tout pleins des éloges

(*a*) Voyez la deuxième partie du *Traité du danger des entretiens des hommes.*

qu'ils se donnent les uns aux autres pour ces qualités d'esprit. Et la pente qu'on a à recevoir sans examen tout ce qui est à son avantage fait que si l'on en a quelqu'une, on n'en juge pas par ce qu'elle a de réel, mais par cette idée commune que l'on en aperçoit dans les autres.

Mais on doit d'abord considérer comme une très grande faiblesse cette inclination que l'on a à juger des choses, non sur la vérité, mais sur l'opinion d'autrui; car il est clair qu'un jugement faux ne peut donner de réalité à ce qui n'en a point. Si nous ne sommes donc pas assez humbles pour n'avoir pas de complaisance en ce que nous avons véritablement, au moins ne soyons pas assez sottement vains pour nous attribuer, sur le témoignage d'autrui, ce que nous pouvons reconnaître nous-mêmes que nous n'avons pas. Examinons ce qui nous élève, voyons ce qu'il y a de réel et de solide dans la science des hommes et dans les vertus humaines, et retranchons-en au moins tout ce que nous découvrirons être vain et faux.

La science est ou des mots, ou des faits, ou des choses. Je demeure d'accord que les hommes sont capables d'aller assez loin dans la science des mots et des signes, c'est-à-dire dans la connaissance de la liaison arbitraire qu'ils ont faite de certains sons avec de certaines idées. Je veux bien admirer la capacité de leur mémoire, qui peut recevoir sans confusion tant d'images différentes, pourvu que l'on m'accorde que cette sorte de science est une grande preuve non-seulement qu'ils sont très ignorants, mais même qu'ils sont presque incapables de rien savoir; car elle n'est de soi d'aucun prix ni d'aucune utilité. Nous n'apprenons le sens des mots qu'afin de parvenir à la connaissance des choses. Elle tient lieu de moyen et non de fin; cependant ce moyen est si difficile et si long, qu'il y faut consumer une partie de notre vie. Plusieurs l'y emploient tout entière, et tout le fruit qu'ils tirent de cette étude est d'avoir appris que de certains sons sont destinés par les hommes à signifier de certaines choses, sans que cela les avance en rien pour en connaître la nature. Cependant les hommes sont si vains, qu'ils ne laissent pas de se glorifier de cette sorte de science; et c'est celle même dont ils tirent le plus de vanité, parce qu'ils n'ont pas la force de résister à l'approbation des ignorants, qui admirent d'ordinaire ceux qui la possèdent.

Il n'y a guère plus de solidité dans la science des faits ou des événements historiques; combien y en a-t-il peu d'exactement rapportés dans les histoires? Nous en pouvons juger par ceux

dont nous avons une connaissance particulière, lorsqu'ils sont écrits par d'autres. Le moyen donc de distinguer les vrais des faux, et les certains des incertains? On peut bien savoir en général que tout historien ment, ou de bonne foi s'il est sincère, ou de mauvaise foi s'il ne l'est pas; mais comme il ne nous avertit pas quand il ment, nous ne saurions empêcher qu'il ne nous trompe, qu'en ne le croyant presque en rien.

Lors même que l'on ne peut pas dire que les histoires soient fausses, combien sont-elles différentes des choses mêmes? Combien les faits y sont-ils décharnés, c'est-à-dire séparés tant des mouvements secrets qui les ont produits, que des circonstances qui ont contribué à les faire réussir! Elles ne nous présentent proprement que des squelettes, c'est-à-dire des actions toutes nues, ou qui paraissent dépendre de peu de ressorts, quoiqu'elles n'aient été faites que dépendamment d'une infinité de causes auxquelles elles étaient attachées, et qui leur servaient de soutien et de corps. C'est donc bien peu de chose que cette science; et, bien loin de fournir aux hommes un sujet d'une vaine complaisance, elle ne leur devrait donner qu'un sujet de s'humilier dans la vue de leur faiblesse, puisqu'au même temps qu'ils se trouvent l'esprit rempli de cette infinité d'idées qu'ils ont tirées des histoires, ils se trouvent aussi dans l'impuissance de distinguer celles qui sont vraies de celles qui ne le sont pas.

On peut mettre au même rang la connaissance des opinions des hommes sur les matières qui ont fait le sujet de leurs méditations, puisqu'elles font aussi une partie considérable de leur science; car, comme s'ils avaient une infinité de temps à perdre, il ne leur suffit pas de s'informer de ce que les choses sont en effet; mais ils tiennent aussi registre de toutes les fantaisies que les autres ont eues sur ces mêmes choses, ou plutôt, ne pouvant réussir à trouver la vérité, ils se contentent de savoir les opinions de ceux qui l'ont cherchée, et ils se croient, par exemple, grands philosophes ou grands médecins, parce qu'ils savent les sentiments de divers philosophes ou de divers médecins sur chaque matière. Mais comme on n'en est pas plus riche pour savoir toutes les visions de ceux qui ont cherché l'art de faire de l'or, de même on n'en est pas plus savant pour avoir dans sa mémoire toutes les imaginations de ceux qui ont cherché la vérité sans la trouver.

## CHAPITRE VII.

Qu'on est aussi heureux d'ignorer que de savoir la plupart des choses. Incertitude de la plupart des sciences. L'homme ne connaît pas même son ignorance.

Il n'y a que la science des choses, c'est-à-dire celle qui a pour but de satisfaire notre esprit par la connaissance du vrai, qui puisse avoir quelque solidité. Mais quand les hommes y auraient fait de grands progrès, ils ne s'en devraient guère plus estimer, puisque ces connaissances stériles sont si peu capables de leur apporter quelque fruit et quelque contentement solide, qu'on est tout aussi heureux en y renonçant d'abord, qu'en les portant par de longs travaux au plus haut point où l'on puisse les porter. Qu'un grand mathématicien se travaille tant qu'il voudra l'esprit pour découvrir de nouveaux astres dans le ciel, ou pour marquer le chemin des comètes, il n'y a qu'à considérer combien aisément on se passe de ces connaissances, pour ne lui point porter d'envie et pour être tout aussi heureux que lui. Aussi le plaisir que l'on prend dans ces sortes de connaissances ne consiste pas dans la possession même, mais dans l'acquisition. Sitôt que l'on y est arrivé, on n'y pense plus. L'esprit ne se divertit que par la recherche même, parce qu'il s'y nourrit de la vaine espérance d'un bien imaginaire qu'il se propose dans la découverte. Sitôt qu'il n'est plus soutenu et animé par cette espérance, il faut qu'il cherche une autre occupation pour éviter la langueur.

Mais il ne suffit pas que l'homme s'humilie par l'inutilité de ces sciences, il faut qu'il reconnaisse de plus que ce qu'il en peut acquérir n'est presque rien, et que la plus grande partie de la philosophie humaine n'est qu'un amas d'obscurités et d'incertitudes, ou même de faussetés. Il n'en faut point d'autres preuves que ce que nous avons vu arriver de notre temps. On avait philosophé trois mille ans durant sur divers principes, et il s'élève dans un coin de la terre un homme [a] qui change toute la face de la philosophie, et qui prétend faire voir que tous ceux qui sont venus avant lui n'ont rien entendu dans les principes de la nature. Et ce ne sont pas seulement de vaines promesses; car il faut avouer que ce nouveau venu donne plus de lumière sur la connaissance des choses naturelles, que tous les autres ensemble n'en avaient donné. Cependant, quelque bonheur qu'il ait eu à faire voir le peu de soli-

(a) M. Descartes.

dité des principes de la philosophie commune, il laisse encore dans les siens beaucoup d'obscurités impénétrables à l'esprit humain. Ce qu'il nous dit, par exemple, de l'espace et de la nature de la matière est sujet à d'étranges difficultés, et j'ai bien peur qu'il n'y ait plus de passion que de lumière dans ceux qui paraissent n'en être pas effrayés. Quel plus grand exemple peut-on avoir de la faiblesse de l'esprit humain, que de voir que pendant trois mille ans ceux d'entre les hommes qui semblent avoir eu le plus de pénétration se soient occupés à raisonner sur la nature, et qu'après tant de travaux, et malgré ce nombre innombrable d'écrits qu'ils ont faits sur cette matière, il se trouve qu'on en est à recommencer, et que le plus grand fruit qu'on puisse tirer de leurs ouvrages est d'y apprendre que la philosophie est un vain amusement, et que ce que les hommes en savent n'est presque rien. Ce qui est étrange est que l'homme ne connaît pas même son ignorance, et que cette science est la plus rare de toutes.

Et c'est pourquoi, quand le commun du monde voit ces grandes bibliothèques, que l'on peut appeler, à quelque chose près, le magasin des fantaisies des hommes, il s'imagine que l'on serait très heureux, ou du moins bien habile, si on savait tout ce qui est contenu dans ces amas de volumes, et ne les regarde pas autrement que comme des trésors de lumière et de vérité. Mais il en juge bien mal. Quand tout cela serait réuni dans une tête, cette tête n'en serait ni mieux réglée, ni plus sage, ni plus heureuse. Tout cela ne ferait qu'augmenter sa confusion et obscurcir sa lumière. Et après tout elle ne serait guère différente d'une bibliothèque extérieure; car, comme on ne peut lire qu'un livre à la fois, et qu'une page dans ce livre, de même celui qui aurait tous les livres dans sa mémoire ne serait capable de s'appliquer à chaque heure qu'à un certain livre et à une certaine partie de ce livre. Tout le reste serait en quelque sorte autant hors de sa pensée que s'il ne le savait point du tout : et tout l'avantage qu'il en tirerait, est qu'il pourrait quelquefois suppléer à l'absence des livres en cherchant avec peine dans sa mémoire ce qu'elle aurait retenu; encore n'en serait-il pas si assuré que s'il prenait la peine de s'en instruire à l'heure même dans un livre.

## CHAPITRE VIII.

**Bornes étroites de la science des hommes; notre esprit raccourcit tout; la vérité même nous aveugle souvent.**

Pour comprendre donc ce que c'est que la science des hommes, il faut descendre comme par divers degrés jusques aux bornes où elle est réduite. Elle serait peu de chose quand notre esprit serait capable de s'appliquer tout à la fois à tout ce que nous avons dans la mémoire, parce que nous ne connaîtrions toujours que peu de vérités. Cependant, comme je le viens de dire, nous ne sommes capables de connaître qu'un seul objet et une seule vérité à la fois. Le reste demeure enseveli dans notre mémoire comme s'il n'y était point. Voilà donc déjà notre science réduite à un seul objet. Mais de quelle manière encore le connaît-on? S'il renferme diverses qualités, nous n'en regardons qu'une à la fois. Nous divisons les choses les plus simples en diverses idées, parce que notre esprit est encore trop étroit pour les pouvoir comprendre toutes ensemble. Tout est trop grand pour lui. Il faut qu'il raccourcisse tout ce qu'il considère, ou qu'il en retranche la plus grande partie pour le proportionner à sa petitesse.

La vue de notre esprit est à peu près semblable à celle de notre corps; je veux dire qu'elle est aussi superficielle et aussi bornée. Nos yeux ne pénètrent point la profondeur des corps, ils s'arrêtent à la surface. Plus ils étendent leur vue, plus elle est confuse; et, pour voir quelque objet exactement, il faut qu'ils perdent de vue tous les autres. Que si les objets sont éloignés, ils les réduisent, par la faiblesse de l'organe qui en reçoit l'image, à la petitesse des moindres corps que nous avons auprès de nous. Ces masses prodigieuses qu'on appelle des étoiles ne sont qu'un point à nos yeux, et ne nous paraissent presque que des étincelles. C'est là l'image de la vue de notre esprit. Nous ne connaissons de même que la surface et l'écorce de la plupart des choses. Nous en détachons comme une feuille délicate pour en faire l'objet de notre pensée. Si les objets sont un peu étendus, il nous confondent. Il faut nécessairement que nous les considérions par parties, et souvent la multiplicité de ces parties nous rejette dans la confusion que nous voulions éviter. *Confusum est quidquid in pulverem sectum est*[5]. S'ils ne sont pas présents à nos sens, nous ne les atteignons souvent qu'en un point, et nous nous formons des idées si faibles et si petites des plus grandes et des plus terribles choses, qu'elles

font moins d'impression sur nous que la moindre de celles qui agissent sur nos sens.

Ce n'est pas encore tout. Quoique ce que notre esprit peut comprendre de vérité soit si peu de chose, la possession ne lui en est pas néanmoins ferme ni assurée. Il est souvent troublé par la défiance et l'incertitude : et le faux lui paraît revêtu de couleurs si semblables à celle du vrai, qu'il ne sait où il en est. Ainsi il n'embrasse son objet que faiblement et comme en tremblant, et il ne se défend contre cette incertitude que par un certain instinct et un certain sentiment qui le fait attacher aux vérités qu'il connaît, malgré les raisons qui semblent y être contraires.

Voilà donc à quoi se réduit cette science des hommes que l'on vante tant : à connaître une à une un petit nombre de vérités d'une manière faible et tremblante. Mais, de ces vérités, combien y en a-t-il peu d'utiles? et, de celles qui sont utiles en elles-mêmes, combien y en a-t-il peu qui le soient à notre égard, et qui ne puissent devenir des principes d'erreur? Car c'est encore un effet de la faiblesse des hommes, que la lumière les aveugle souvent aussi bien que les ténèbres, et que la vérité les trompe aussi bien que l'erreur. Et la raison en est que les conclusions dépendant ordinairement de l'union des vérités, et non d'une vérité toute seule, il arrive souvent qu'une vérité imparfaitement connue, étant prise par erreur comme suffisante pour nous conduire, nous jette dans l'égarement. Combien y en a-t-il, par exemple, qui se précipitent dans des indiscrétions par la connaissance qu'ils ont de cette vérité particulière : que nous devons la correction au prochain? Combien y en a-t-il qui autorisent leur lâcheté par des maximes très véritables touchant la condescendance chrétienne?

Si l'on ne voit point de chemin, on s'égare. Si l'on en voit plusieurs, on se confond : et la lumière de l'esprit, qui fait découvrir plusieurs raisons, est aussi capable de nous tromper que la stupidité qui ne voit rien. Nous nous trompons souvent par l'impression des autres qui nous communiquent leurs erreurs, et nous nous trompons même quelquefois lorsque nous découvrons les erreurs des autres, parce que nous sommes portés à croire qu'ils ont tort en tout, au lieu qu'ils n'ont souvent tort qu'en partie.

## CHAPITRE IX.

**Difficulté de connaître les choses dont on doit juger par la comparaison des vraisemblances. Témérité prodigieuse de ceux qui se croient capables de choisir une religion, par l'examen particulier de tous les dogmes contestés.**

Voici encore un autre inconvénient qui est la source d'un grand nombre d'erreurs. La découverte du vrai, dans la plupart des choses, dépend de la comparaison des vraisemblances. Mais qu'y a-t-il de plus trompeur que cette comparaison? car ce qui est de soi-même moins vraisemblable, étant mis plus en vue par la manière dont on l'exprime, et étant considéré avec plus d'application ou de passion, est capable de faire beaucoup plus d'impression sur l'esprit que d'autres choses qui, quoique appuyées sur des raisons beaucoup plus solides, seraient proposées d'une manière obscure et écoutées avec négligence et sans passion. Ainsi l'inégalité de la clarté, l'inégalité de l'application, l'inégalité de la passion contre-pèse souvent, ou anéantit même entièrement l'avantage que les raisons ont les unes sur les autres en solidité ou en vraisemblance.

Cependant l'esprit de l'homme, étant si faible, si borné, si étroit, si sujet à s'égarer, est en même temps si présomptueux qu'il n'y a rien dont il ne se puisse croire capable, pourvu qu'il se trouve des gens qui l'en flattent. Qu'y a-t-il qui soit plus visiblement au-dessus de l'esprit et de la lumière du commun du monde, et particulièrement des simples et des ignorants, que de discerner entre tant de dogmes contestés parmi les chrétiens ceux qu'il faut rejeter, de ceux qu'il faut suivre? Pour décider raisonnablement une seule de ces questions, il faut une étendue d'esprit très grande et très rare. Que sera-ce donc quand il s'agit de les décider toutes, et de faire le choix d'une religion sur la comparaison des raisons de toutes les sociétés chrétiennes? Cependant les auteurs des nouvelles hérésies ont persuadé à cent millions d'hommes qu'il n'y avait rien en cela qui surpassât la force de l'esprit des plus simples. C'est même par là qu'ils les ont attirés d'entre le peuple. Ceux qui les ont suivis ont trouvé qu'il était beau de discerner eux-mêmes la véritable religion par la discussion des dogmes, et ils ont considéré ce droit d'en juger qu'on leur attribuait comme un avantage considérable que l'Église romaine leur avait injustement ravi.

On ne doit pas néanmoins chercher ailleurs que dans la faiblesse

même de l'homme la cause de cette présomption. Elle vient uniquement de ce que l'homme est si éloigné de connaître la vérité, qu'il en ignore même les marques et les caractères. Il ne se forme souvent que des idées confuses des termes d'évidence et de certitude; et c'est ce qui fait qu'il les applique au hasard à toutes les vaines lueurs dont il est frappé. Tout ce qui lui plaît devient évident. Ainsi, après qu'un hérétique a comme consacré ses fantaisies par ce titre qu'il leur donne de vérités certaines et contenues clairement dans l'Écriture, il étouffe ensuite tous les doutes qui pourraient s'élever contre, et ne se permet pas de les regarder; ou s'il les regarde, c'est en ne les considérant que comme des difficultés, et en leur ôtant par là la force de faire impression sur son esprit.

## CHAPITRE X.

**Que le monde n'est presque composé que de gens stupides qui ne pensent à rien. Que ceux qui pensent un peu davantage ne valent pas mieux. Trouble que l'imagination cause à la raison Folie commencée dans la plupart des hommes.**

Si l'esprit humain est si peu de chose, même lorsqu'il s'agite et qu'il cherche la vérité, que sera-ce lorsqu'il s'abandonne au poids de son corps et qu'il n'agit presque que par les sens? Or il n'agit presque que de cette sorte dans la plupart des hommes, comme l'Écriture nous l'enseigne quand elle nous dit : *que l'habitation terrestre abaisse l'esprit qui pense à plusieurs choses;* car, en nous découvrant par ces paroles l'activité naturelle de l'esprit qui le rend de lui-même capable de former une grande diversité de pensées et de comprendre une infinité de divers objets, elle nous fait voir aussi l'état où cet esprit est réduit par l'union avec un corps corrompu, et par les nécessités de la vie présente qui l'appesantissent tellement, quelque actif, pénétrant et étendu qu'il soit de lui-même, qu'elles le resserrent en un très petit cercle d'objets grossiers autour desquels il ne fait que tourner continuellement d'un mouvement lent et faible, et qui n'a rien de la noblesse et de la grandeur de sa nature. En effet, si l'on fait réflexion sur tous les hommes du monde, on trouvera qu'ils sont presque tous plongés dans une telle stupidité, que si elle n'éteint pas entièrement leur raison, elle leur en laisse si peu l'usage, que c'est une chose étonnante comment une âme peut être réduite à une telle brutalité. A quoi pense un cannibale, un Iroquois, un

(a) *Sap.*, IX, 15.

Brésilien, un nègre, un Cafre, un Groënlandien, un Lapon, tout le temps de sa vie? A chasser, à pêcher, à danser, à se venger de ses ennemis.

Mais, sans aller chercher si loin des exemples de la stupidité des hommes, à quoi pensent la plupart des gens de travail? A leur ouvrage, à manger, à boire, à dormir, à tirer ce qui leur est dû, à payer la taille, et à un petit nombre d'autres objets. Ils sont comme insensibles à tous les autres, et l'accoutumance qu'ils ont de tourner dans ce petit cercle les rend incapables de rien concevoir au delà. Si on leur parle de Dieu, de l'enfer, du paradis, de la religion, des règles de la morale, ou ils n'entendent point, ou ils oublient en un moment ce qu'on leur dit, et leur esprit rentre aussitôt dans ce cercle d'objets grossiers auxquels il est accoutumé. S'ils sont infiniment éloignés par leur nature de celle des bêtes, telle qu'elle est en effet, ils sont très peu différents de l'idée que nous en avons; car ce que nous concevons par une bête est un certain animal qui pense, mais qui pense peu, qui n'a que des idées confuses et grossières, et qui n'est capable de concevoir qu'un fort petit nombre d'objets. Ainsi, nous concevons un cheval comme un animal qui pense à manger, à dormir, à courir, à retourner à son écurie. Cette idée n'est pourtant pas celle d'un cheval, car une machine ne pense point; mais c'est proprement celle d'un homme stupide; et certainement il ne faudrait pas y ajouter encore beaucoup de pensées pour en former celle d'un Tartare.

Cependant ce nombre de gens qui ne pensent presque point, et qui ne sont occupés que des nécessités de la vie présente, est si grand, que celui des gens dont l'esprit a un peu plus d'agitation et de mouvement n'est presque rien en comparaison; car ce nombre de stupides comprend, dans le christianisme même, presque tous les gens de travail, presque tous les pauvres, la plupart des femmes de basse condition, tous les enfants. Tous ces gens ne pensent presque à rien durant leur vie qu'à satisfaire aux nécessités de leurs corps, à trouver moyen de vivre, à vendre, à acheter; et encore ils ne forment sur tous ces objets que des pensées assez confuses. Mais dans les autres nations, principalement entre celles qui sont plus barbares, il comprend les peuples entiers sans aucune distinction.

Il est certain que les gens qui travaillent du corps, comme tous les pauvres du monde, pensent moins que les autres, et le travail rend leur âme plus pesante; les richesses, au contraire, qui donnent un peu plus de loisir et de liberté aux hommes, et qui leur

permettent de s'entretenir les uns avec les autres, les emplois d'esprit qui les obligent de traiter ensemble, les réveillent un peu et empêchent que leur âme ne tombe dans une si grande stupidité. L'esprit d'une femme de la cour est plus remué et plus actif que celui d'une paysanne, et celui d'un magistrat que celui d'un artisan. Mais s'il y a plus d'action et de mouvement, il y a aussi pour l'ordinaire plus de malice et plus de vanité; de sorte qu'il y a encore plus de bien réel dans une stupidité simple que dans cette activité pleine de déguisement et d'artifice.

Enfin, pour achever la peinture de la faiblesse de notre esprit, il faut encore considérer que, quelque vraies que soient ses pensées, il en est souvent séparé avec violence par le déréglement naturel de son imagination. Une mouche qui passera devant ses yeux est capable de le distraire de la contemplation la plus sérieuse. Cent idées inutiles, qui viennent à la traverse, le troublent et le confondent, malgré qu'il en ait; et il est si peu maître de lui-même qu'il ne saurait s'empêcher de jeter au moins la vue sur ces vains fantômes, en quittant les objets les plus importants. Ne peut-on pas appeler avec raison cet état un commencement de folie? Car, comme la folie achevée consiste dans le déréglement entier de l'imagination qui vient de ce que les images qu'elle présente sont si vives que l'esprit ne distingue plus les fausses des véritables, de même la force qu'elle a de présenter ses images à l'esprit, sans le congé et sans l'avou de la volonté, est une folie commencée; et pour la rendre entière, il ne faut qu'augmenter de quelques degrés la chaleur du cerveau et rendre les images un peu plus vives. De sorte qu'entre l'état du plus sage homme du monde et celui d'un fou achevé, il n'y a de différence que de quelques degrés de chaleur et d'agitation d'esprit. Et nous ne sommes pas seulement obligés de reconnaître que nous sommes capables de la folie; mais il faut avouer de plus que nous la sentons et que nous la voyons toute formée dans nous-mêmes, sans que nous sachions à quoi il tient qu'elle ne s'achève par un entier renversement de notre esprit.

## CHAPITRE XI.

**Faiblesse de la volonté de l'homme plus grande que celle de la raison. Peu de gens vivent par raison. La volonté ne saurait résister à des impulsions dont nous savons la fausseté. Les passions viennent de faiblesse. Besoin que l'âme a d'appui.**

Mais, quoique la raison soit faible au point où nous l'avons représentée, ce n'est encore rien au prix de la faiblesse de l'autre partie de l'homme qui est sa volonté ; et l'on peut dire, en les comparant ensemble, que sa raison fait sa force, et que sa faiblesse consiste dans l'impuissance où sa volonté se trouve de se conduire par la raison.

Il n'y a personne qui ne demeure d'accord que la raison nous est donnée pour nous servir de guide dans la vie, pour nous faire discerner les biens et les maux, et pour nous régler dans nos désirs et dans nos actions. Mais combien y en a-t-il peu qui l'emploient à cet usage et qui vivent, je ne dis pas selon la vérité et la justice, mais selon leur propre raison, toute aveugle et toute corrompue qu'elle est ? Nous flottons, dans la mer de ce monde, au gré de nos passions qui nous emportent tantôt d'un côté et tantôt d'un autre, comme un vaisseau sans voile et sans pilote ; et ce n'est pas la raison qui se sert des passions, mais ce sont les passions qui se servent de la raison pour arriver à leur fin ; c'est tout l'usage que l'on en fait ordinairement.

Souvent même la raison n'est pas corrompue. Elle voit ce qu'il faudrait faire, et elle est convaincue du néant des choses qui nous agitent, mais elle ne saurait empêcher l'impression violente qu'elles font sur nous. Combien de gens s'allaient autrefois battre en duel, en déplorant et en condamnant cette misérable coutume, et se blâmant eux-mêmes de la suivre ? mais ils n'avaient pas pour cela la force de mépriser le jugement de ces fous qui les eussent traités de lâches s'ils eussent obéi à la raison ? Combien de gens se ruinent en folles dépenses et se réduisent à des misères extrêmes, parce qu'ils ne sauraient résister à la fausse honte de ne faire pas comme les autres ?

Qu'y a-t-il de plus aisé que de convaincre les hommes du peu de solidité de tout ce qui les attire dans le monde ? Cependant, avec tous ces raisonnements, le fantôme de la réputation, la chimère des honneurs et du rang, et mille autres choses aussi vaines,

les emportent et les renversent, parce que leur âme n'a point de force, de solidité ni de fermeté.

Que dirait-on d'un soldat qui, étant averti que dans un spectacle où l'on représenterait un combat, les canons et les mousquets ne sont point chargés à balle, ne laisserait pas de baisser la tête et de s'enfuir au premier coup de mousquet? Ne dirait-on pas que sa lâcheté approcherait de la folie? Et n'est-ce pas cependant ce que nous faisons tous les jours? On nous avertit que les discours et les jugements des hommes sont incapables de nous nuire, comme ils ne nous peuvent servir de rien; qu'ils ne peuvent nous ravir aucun de nos biens, ni soulager aucun de nos maux. Et néanmoins ces discours et ces jugements ne laissent pas de nous renverser, et de faire sortir notre âme de son assiette. Une grimace, une parole de chagrin nous mettent en colère, et nous nous préparons à les repousser comme si c'était quelque chose de bien redoutable. Il faut nous flatter et nous caresser comme des enfants, pour nous tenir en bonne humeur; autrement nous jetons des cris à notre mode, comme les enfants à la leur.

Il est certain que l'impatience que les hommes témoignent dans toutes ces occasions vient de quelque passion qui les possède. Mais les passions mêmes viennent de faiblesse et du peu d'attache que leur âme a aux biens véritables et solides. Et pour le comprendre il faut considérer que, comme ce n'est pas une faiblesse à notre corps d'avoir besoin de la terre pour se soutenir, parce que c'est la condition naturelle de tous les corps, mais que l'on ne dit qu'il est faible que lorsqu'il a besoin d'appuis étrangers, qu'il le faut porter, ou qu'il lui faut un bâton, et que le moindre vent est capable de le renverser; de même, ce n'est pas une faiblesse à l'âme d'avoir besoin de s'appuyer sur quelque chose de véritable et de solide, et de ne pouvoir pas subsister comme suspendue en l'air sans être attachée à aucun objet: ou si c'est une faiblesse, elle est essentielle à la créature, qui, ne suffisant pas à elle-même, a besoin de chercher ailleurs le soutien qu'elle ne trouve pas en soi.

Mais la faiblesse véritable de l'âme consiste en ce qu'elle s'appuie sur le néant, comme dit l'Écriture [a], et non sur des choses réelles et solides; ou que si elle s'appuie sur la vérité, cette vérité ne lui suffit pas, et n'empêche pas qu'elle n'ait encore besoin de mille autres soutiens, par la soustraction desquels elle tombe inconti-

(a) Isaïe, LIX, 4.

nent dans l'abattement. Elle consiste en ce que le moindre souffle est capable de la faire sortir de l'état de son repos, que les moindres bagatelles l'ébranlent, l'agitent, la tourmentent, et qu'elle ne peut résister à l'impression de mille choses dont elle reconnaît elle-même la fausseté et le néant.

## CHAPITRE XII.

**Considération particulière sur la vanité des appuis que l'âme se fait pour se soutenir.**

Ce que nous venons de dire est une image raccourcie de la faiblesse de l'homme : et il est bon de la considérer plus en détail pour en remarquer les différents traits.

Quoique l'homme ne puisse trouver en cette vie de véritable repos, il est certain qu'il n'est pas aussi toujours dans l'abattement et dans le désespoir. Son âme prend par nécessité une certaine consistance, parce qu'il est si faible et si inconstant, qu'il ne peut pas même demeurer dans une agitation continuelle. Les plus grands maux s'adoucissent par le temps. Le sentiment s'en perd et s'en évanouit. La pauvreté, la honte, la maladie, l'abandonnement, la perte des amis, des parents, des enfants, ne produisent que des secousses passagères, dont le mouvement se rallentit peu à peu jusqu'à ce qu'il cesse entièrement.

L'âme trouve donc enfin quelque sorte de repos, et c'est une chose commune à tous les hommes d'avoir en quelque temps de leur vie une assiette tranquille; mais cette assiette est si peu ferme, qu'il ne faut presque rien pour la troubler.

La raison en est que l'homme ne s'y soutient pas par l'attache à quelque vérité solide qu'il connaisse clairement; mais qu'il s'appuie sur quantité de petits soutiens; et qu'il est comme suspendu, par une infinité de fils faibles et déliés, à un grand nombre de choses vaines et qui ne dépendent pas de lui : de sorte que, comme il y a toujours quelqu'un de ces fils qui se rompt, il tombe aussi en partie et reçoit une secousse qui le trouble. On est porté par le petit cercle d'amis et d'approbateurs dont on est environné; car chacun tâche de s'en faire un, et l'on y réussit ordinairement. On est porté par l'obéissance et l'affection de ses domestiques, par la protection des grands, par de petits succès, par des louanges, par des divertissements, par des plaisirs. On est porté par les occupations qui amusent, par les espérances que l'on nourrit, par les

desseins que l'on forme, par les ouvrages que l'on entreprend. On est porté par les curiosités d'un cabinet, par un jardin, par une maison des champs. Enfin il est étrange à combien de choses l'âme s'attache, et combien il lui faut de petits appuis pour la tenir en repos.

On ne s'aperçoit pas, pendant que l'on possède toutes ces choses, combien on en est dépendant. Mais comme elles viennent souvent à manquer, on reconnaît, par le trouble que l'on en ressent, que l'on y avait une attache effective. Un verre cassé nous impatiente; notre repos en dépendait donc. Un jugement faux et ridicule, qu'un impertinent aura fait de nous, nous pénètre jusqu'au vif; l'estime de cet impertinent, ou au moins l'ignorance de ce jugement faux qu'il fait de nous, contribuait donc à notre tranquillité; elle nous portait et nous soutenait sans que nous y pensassions.

Non-seulement nous avons besoin continuellement de ces vains soutiens, mais notre faiblesse est si grande, qu'ils ne sont pas capables de nous soutenir long-temps. Il en faut changer. Nous les écraserions par notre poids. Nous sommes comme des oiseaux qui sont en l'air, mais qui n'y peuvent demeurer sans mouvement, ni presque en un même lieu, parce que leur appui n'est pas solide, et que d'ailleurs ils n'ont pas assez de force et de vigueur en eux pour résister à ce qui les porte en bas : de sorte qu'il faut qu'ils se remuent continuellement, et par de nouveaux battements de l'air ils se font sans cesse un nouvel appui. Autrement, s'ils cessaient d'user de cet artifice que la nature leur apprend, ils tomberaient comme les autres choses pesantes. Notre faiblesse spirituelle a des effets tout semblables. Nous nous appuyons sur les jugements des hommes, sur les plaisirs des sens, sur les consolations humaines, comme sur un air qui nous soutient pour un temps; mais parce que toutes ces choses n'ont point de solidité, si nous cessons de nous remuer et de changer d'objet, nous tombons dans l'abattement et dans la tristesse. Chaque objet en particulier n'est pas capable de nous soutenir. C'est par des changements continuels que l'âme se maintient dans un état supportable, et qu'elle s'empêche d'être accablée par l'ennui et le chagrin. Ainsi ce n'est que par artifice qu'elle subsiste. Elle tend par son propre poids au découragement et au désespoir. Le centre de la nature corrompue est la rage et l'enfer. On le porte en quelque sorte en soi-même dès cette vie; et ce n'est que pour s'empêcher de le sentir que l'âme s'agite tant, et qu'elle cherche à s'occuper hors d'elle-même de tant d'objets extérieurs. Pour l'y enfoncer tout-à-fait, il ne faut

que la séparer de tous ces objets, et la réduire à ne penser qu'à elle-même. Et comme c'est proprement ce que fait la mort, elle précipiterait tous les hommes dans ce centre malheureux, si Dieu, par sa grâce toute-puissante, n'avait donné à quelques-uns d'eux un autre poids qui les élève vers le ciel.

## CHAPITRE XIII.

**Que tout ce qui paraît de grand dans la disposition de l'âme de ceux qui ne sont pas véritablement à Dieu n'est que faiblesse.**

Il n'est pas moins vrai de la volonté de l'homme considérée en elle-même et sans le secours de Dieu, que de son esprit et de son intelligence, que ce qui y paraît de plus grand n'est que faiblesse, et que les noms de force et de courage, par lesquels on relève certaines actions et certaines dispositions de l'âme, nous cachent les plus grandes lâchetés et les plus grandes bassesses. Ce que nous prenons pour course, est une fuite; pour élévation, est une chute; pour fermeté, est légèreté. Cette immobilité et cette raideur inflexible qui paraît en quelques actions n'est qu'une dureté produite par le vent des passions qui enfle comme des ballons ceux qu'elles possèdent. Quelquefois ce vent les élève en haut, quelquefois il les précipite en bas. Mais en haut et en bas ils sont également légers et faibles.

Qu'est-ce qui porte tant de gens à suivre la profession des armes, dans laquelle il faut par nécessité s'exposer à tant de hasards et à souffrir tant de fatigues? Est-ce le désir de servir leur prince ou leur pays? Ils n'en ont pas souvent la moindre pensée. C'est l'impuissance de mener une vie réglée. C'est la fuite du travail où leur condition les engage. C'est l'amour de ce qu'il y a de licencieux dans la vie des soldats. C'est la faiblesse de leur esprit, et l'illusion de leur imagination qui les flatte par de fausses espérances, et qui, leur représentant d'une manière vive les maux qu'ils veulent éviter, leur cache ceux auxquels ils s'exposent.

Ne vous imaginez pas que ce brave qui marche à l'assaut avec tant de fierté, méprise sérieusement la mort, et qu'il considère fort la justice de la cause qu'il soutient. Il est tout possédé de la crainte des jugements qu'on ferait de lui s'il reculait; et ces jugements le pressent comme un ennemi, et ne lui permettent pas de penser à autre chose. Voilà la source de ce grand courage.

Pour en être convaincu, on n'a qu'à considérer ces gens que l'on

fait passer pour des exemples de la force et de la générosité humaine, dans les endroits de leur vie où ils ont été dépourvus de ce vent qui les portait dans leurs actions pompeuses et éclatantes. On y voit ces prétendus héros, qui semblaient braver la mort et se moquer des choses les plus terribles, renversés par le moindre accident et réduits à témoigner honteusement leur faiblesse. Qu'on regarde cet Alexandre qui avait fait trembler toute la terre, et qui avait si souvent affronté la mort, attaqué d'une maladie mortelle dans Babylone : à peine la mort lui paraît-elle à découvert, qu'il remplit tout son palais de devins, de devineresses et de sacrificateurs. Il n'y a point de sotte superstition où il n'ait recours pour se défendre de cette mort qui le menace, et qui l'emporte enfin après l'avoir auparavant terrassé de son seul aspect, et l'avoir réduit aux plus grandes bassesses. Pouvait-il mieux faire voir que quand il semblait la mépriser, c'est qu'il s'en croyait bien éloigné, et que les passions dont il était transporté lui mettaient comme un voile devant les yeux, qui l'empêchait de la voir?

Et que l'on ne croie pas qu'il y ait plus de véritable force dans ceux d'entre les païens qui ne semblent pas s'être démentis, et qui sont morts en apparence avec autant de courage qu'ils avaient vécu. De quelque pompeux éloges que les philosophes relèvent à l'envi la mort de Caton, ce n'est qu'une faiblesse effective qui l'a porté à cette brutalité, dont ils ont fait le comble de la générosité humaine. C'est ce que Cicéron découvre assez, lorsqu'il dit « qu'il fallait que Caton mourût plutôt que de voir le visage du tyran [a]. » C'est donc la crainte de voir le visage de César qui lui a inspiré cette résolution désespérée. Il n'a pu souffrir de se voir soumis à celui qu'il avait tâché de ruiner, ni de le voir triompher de sa vaine résistance. Et ce n'a été que pour chercher dans la mort un vain asile contre ce fantôme de César victorieux, qu'il s'est porté à violer toutes les lois de la nature. Sénèque, qui en fait son idole, ne lui attribue pas un autre mouvement quand il lui fait dire : « Puisque les affaires du genre humain sont désespérées, mettons Caton en sûreté. » Il ne pensait donc qu'à sa sûreté. Il ne pensait qu'à s'ôter de devant les yeux un objet que sa faiblesse ne pouvait souffrir. Ainsi, au lieu de dire, comme Sénèque, qu'il mit en liberté avec violence « cet esprit généreux, qui méprisait toute la puissance des hommes; » *Generosum illum contemptoremque omnis potentiæ spiritum ejecit*[6]; il faut dire que, par

(a) Lib. I, *Offic.*

une faiblesse pitoyable, il succomba à un objet que toutes les femmes et tous les enfants de Rome souffrirent sans peine, et que la terreur qu'il en eut fut si violente, qu'elle le porta à sortir de la vie par le plus grand de tous les crimes.

Ces morts tranquilles et où il ne paraît aucune fureur, comme celle de Socrate, pourraient paraître plus généreuses. Mais toute cette tranquillité était pourtant bien peu de chose, puisqu'elle ne venait que d'ignorance et d'aveuglement. Socrate ne croyait pas se devoir effrayer de la mort, parce, disait-il, qu'il ne savait si c'était un bien ou un mal, mais il faisait voir par là qu'il avait bien peu de lumière; car n'est-ce pas un malheur terrible que de ne savoir pas, en entrant dans un état éternel, s'il doit être heureux ou malheureux? Et ne faut-il pas avoir une insensibilité monstrueuse pour n'être point touché de cette effroyable incertitude, et pour être capable, lorsque l'on est sur le point d'en faire l'essai, de prendre encore plaisir à discourir avec ses amis, et à jouir de la vaine satisfaction que donnent les sentiments d'affection et d'estime qu'ils nous font paraître? Voilà néanmoins ce qui a occupé l'esprit de Socrate dans le plus beau jour de sa vie, au jugement des philosophes, qui est celui de sa mort [7].

## CHAPITRE XIV.

**Faiblesse de l'homme dans ses vices et dans ses défauts. Nulle force qu'en Dieu.**

Si les vertus purement humaines ne sont que faiblesses, que doit-on juger des vices? Quelle plus grande faiblesse que celle d'un ambitieux? Il néglige tous les biens réels et solides de la vie, il s'engage à mille dangers et à mille traverses, parce qu'il ne peut souffrir qu'un autre ait sur lui quelque vaine prééminence.

Quelle faiblesse que de regarder comme nous faisons, avec complaisance, mille choses ridicules, lors même que nous sommes persuadés qu'elles le sont! Qui est-ce qui n'est pas convaincu que c'est une bassesse de se croire digne d'estime parce qu'on est bien vêtu, qu'on est bien à cheval, qu'on est juste à placer une balle, qu'on marche de bonne grâce? Cependant combien y en a-t-il peu qui soient au-dessus de ces choses-là, et qui ne soient pas flattés quand on les en loue?

Peut-on s'imaginer une plus grande faiblesse que celle qui fait trouver tant de goût dans les divertissements du monde? Car est-il possible de réduire une âme à un état plus bas et plus indigne

d'elle que de lui interdire toute autre pensée pour ne l'occuper que du soin de conduire le corps qu'elle anime selon la cadence d'un instrument de musique, ou de suivre des bêtes qui courent après d'autres bêtes? Cependant c'est presque là tout ce qui fait le divertissement des princes et des grands. Cette privation de toutes pensées raisonnables, et cette application totale de l'âme à un objet grossier, vain et inutile, est ce qui fait le plaisir de tous les jeux. Moins l'homme agit en homme, plus il est content. Les actions où la raison a beaucoup de part le lassent et l'incommodent, et sa pente est de se réduire, autant qu'il peut, à la condition des bêtes.

L'homme fait ce qu'il peut pour se dissimuler sa propre faiblesse; mais, quoi qu'il fasse, il ne laisse pas de la sentir: toute son application est à y chercher des remèdes; mais il se conduit avec si peu de lumière dans cette recherche, qu'au lieu de la diminuer il l'augmente. Le but des ambitieux et des voluptueux n'est en effet que de soutenir leur propre faiblesse par des appuis étrangers. Les ambitieux tâchent de le faire par l'éclat et par l'autorité, les voluptueux par les plaisirs; les uns et les autres cherchent à satisfaire à leur indigence; mais ils y réussissent également mal, parce qu'ils ne font qu'augmenter leurs besoins et leurs nécessités, et leur faiblesse par conséquent. Qu'est-ce qui distingue, dit saint Chrysostome [a], les Anges de nous, sinon qu'ils ne sont pas pressés de besoins comme nous? Ainsi ceux qui en ont moins approchent plus de leur état, et ceux qui en ont plus sont les plus éloignés: *celui qui a besoin de beaucoup de choses*, dit encore ce même père, *est esclave de beaucoup de choses, il est lui-même serviteur de ses serviteurs, et il en dépend plus qu'ils ne dépendent de lui*. De sorte que l'augmentation des biens et des honneurs de ce monde, ne faisant qu'augmenter les servitudes et les dépendances, nous réduit ainsi à une misère plus effective.

Ne cherchons donc point de force dans la nature de l'homme. De quelque côté que nous la regardions, nous n'y trouverons que faiblesse et qu'impuissance; c'est en Dieu seul et dans sa grâce qu'il la faut chercher. C'est lui seul qui peut éclairer ses ténèbres, affermir sa volonté, soutenir sa vie temporelle autant qu'il veut, et changer enfin les infirmités de son âme et de son corps en un état éternel de gloire et de force. Tout ce que nous avons dit de la faiblesse de l'homme ne sert qu'à relever le pouvoir de cette

(a) Chrys., *Hom.* LXXIX, in Joan., p. 413.

grâce qui le soutient. Car quelle force ne faut-il point qu'elle ait, pour rendre victorieuse d'elle et du démon, une créature si corrompue, si faible et si misérable, pour l'élever au-dessus de toutes choses, et pour lui faire surmonter le monde avec tout ce qu'il a de trompeur, d'attirant et de terrible : *Magnâ gratiâ opus est, ut cum omnibus amoribus, terroribus, erroribus suis vincatur hic mundus* [a].

## CHAPITRE XV.

**Faiblesse de l'homme paraît encore davantage, en quelque sorte, dans ceux qui sont à Dieu.**

Mais s'il est vrai que rien ne fait mieux voir la puissance de la grâce que la faiblesse de l'homme, on peut dire aussi que rien ne découvre tant la faiblesse de l'homme que la grâce même, et que les infirmités de la nature sont en quelque sorte plus visibles dans ceux que Dieu a le plus favorisés de ses grâces. Il n'est pas si étrange que des gens environnés de ténèbres, qui ne savent ce qu'ils sont ni ce qu'ils font, et qui ne suivent que les impressions de leurs sens ou les caprices de leur imagination, paraissent légers, inconstants et faibles dans leurs actions. Mais qui ne croirait que ceux que Dieu a éclairés par de si pures lumières, à qui il a découvert la double fin et la double éternité de bonheur ou de misère qui les attend, qui ont l'esprit rempli de ces grands et effroyables objets, d'un enfer des démons, des anges, des saints, d'un Dieu mort pour eux ; qui ont préféré Dieu à toutes choses ; qui ne croirait, dis-je, qu'ils seraient incapables d'être touchés des bagatelles du monde ? Cependant il n'en est pas ainsi. Leur cœur ne laisse pas d'être encore souvent très sensible aux moindres choses. Une réception un peu froide, une parole incivile les ébranlent. Ils succombent quelquefois à des tentations très légères, au même temps que Dieu leur fait la grâce de surmonter les plus grandes. Ils se voient encore sujets à mille passions, à mille pensées, à mille mouvements déraisonnables. Les niaiseries du monde les viennent troubler dans leurs méditations les plus sérieuses. S'ils ne tombent pas tout-à-fait dans le précipice des crimes, ils sentent en eux-mêmes un poids et une pente qui les y portent, et ils sentent en même temps qu'ils n'ont aucune force pour s'empêcher d'y tomber, et que, si Dieu les abandonnait à eux-mêmes, ils y seraient en un moment entraînés.

(a) Aug., *de Correpl. et grat.*, cap. XII, n. 35.

Ainsi, ce sont ceux proprement qui voient leur pauvreté, et qui peuvent dire avec le prophète : « Je suis un homme qui vois quelle est ma misère : » *Ego vir videns paupertatem meam* [a]. Les gens du monde sont pauvres et faibles sans le savoir. Un malade ne sent bien la perte de ses forces que quand il les veut éprouver. Ce n'est qu'en faisant effort pour résister à un torrent qui nous emporte, que l'on en connaît la violence. Il n'y a donc que les gens de bien qui puissent bien connaître leur faiblesse, parce qu'il n'y a qu'eux qui s'efforcent de la surmonter. Et quoiqu'ils la surmontent en effet dans les choses les plus importantes, c'est néanmoins avec tant d'imperfections et tant de défauts, et ils voient en même temps tant d'autres choses où ils ne la surmontent pas, qu'ils n'en ont que plus de sujet d'être convaincus de leur misère.

Ce ne sont donc pas seulement les moins éclairés et les plus imparfaits, et ceux à qui on donne le nom de faibles, qui doivent dire à Dieu : « Ayez pitié de moi, Seigneur, parce que je suis faible [a]. » Ce sont les plus forts et les plus parfaits, et ceux qui ont reçu de Dieu plus de grâces et plus de lumière ; car le propre effet de cette lumière est de les pénétrer davantage du sentiment de leur bassesse et de leur misère, de leur faire reconnaître devant Dieu qu'ils ne sont que ténèbres dans leur esprit, que faiblesse et inconstance dans leur volonté ; que leur vie n'est qu'une image qui passe et une vapeur qui se dissipe. C'est cette lumière qui leur fait crier à Dieu avec le prophète : « Mon âme n'est qu'un néant devant vous : » *Substantia mea tamquam nihilum ante te* [a], et qui, leur ôtant ainsi toute confiance en leurs propres forces, et les rendant vils et anéantis devant leurs propres yeux, les remplit en même temps d'admiration de la puissance infinie de Dieu, et de l'abîme incompréhensible de sa sagesse, et les porte ainsi à se jeter entre ses bras par une humble confiance, en reconnaissant qu'il n'y a que lui qui les puisse soutenir parmi tant de langueurs et de faiblesses, qui les puisse délivrer de tant de maux, qui les puisse rendre victorieux de tant d'ennemis ; et enfin que c'est en lui seul qu'ils peuvent trouver la force, la santé et la lumière qu'ils ne trouvent point en eux-mêmes ni dans toutes les autres créatures.

(*a*) Jerem., *Thren.*, c. III, v. 1.
(*b*) *Ps.*, VI, 3. (*c*) *Ps.*, XXXVIII, 6.

# NOTES.

Note 1, page 71.— Candie, capitale de l'île de ce nom, tomba, en 1669, au pouvoir des Turcs, après un siége de deux ans, un des plus meurtriers que l'on connaisse.

Note 2, page 72. — Ces auteurs dont parle Nicole sont Montaigne, *Essais*, II, ch. XII, et son disciple Charron, *De la Sagesse*, liv. Ier, ch. VIII.

Note 3, page 76. — Pascal a exprimé les mêmes idées, mais avec combien plus de vigueur et d'élévation ! « Que l'homme contemple donc la nature entière dans sa haute et pleine majesté; qu'il éloigne sa vue des objets bas qui l'environnent; qu'il regarde cette éclatante lumière mise comme une lampe éternelle pour éclairer l'univers; que la terre lui paraisse comme un point au prix du vaste tour que cet astre décrit, et qu'il s'étonne de ce que ce vaste tour n'est lui-même qu'un point très délicat à l'égard de celui que les astres qui roulent dans le firmament embrassent, etc. » Nicole abrége cet admirable morceau, qu'il faut lire, non dans les anciennes éditions, mais dans le précieux volume des *Pensées de Pascal*, publié par M. Cousin, p. 276 et suiv.

Note 4, page 77. — Encore un souvenir et une imitation de Pascal : « Cromwell allait ravager toute la chrétienté; la famille royale était perdue, et la sienne à jamais puissante, sans un petit grain de sable qui se mit dans son urètre. Rome même allait trembler sous lui; mais ce petit gravier, qui n'était rien ailleurs, mis en cet endroit, le voilà mort, sa famille abaissée et le roi rétabli. » *Pensées*, partie Ire, art. VII, 7.

Note 5, page 85. — Sénèque, *Epist.* 89.

Note 6, page 96. — Sénèque, *Epist.* 24. Nicole altère un peu la phrase du philosophe latin; la voici avec les mots supprimés : « *Et generosum illum contemptoremque omnis potentiæ spiritum* non emisit, sed *ejecit.* »

Note 7, page 97. — Voyez le *Phédon* et l'*Apologie*, œuvres complètes de Platon, traduction française de M. Cousin, t. I.

# DE LA SOUMISSION

## A LA VOLONTÉ DE DIEU.

*Doce me facere voluntatem tuam, quia Deus meus es tu.*
Psalm. CXLII, v. 10.

**Enseignez-moi à faire votre volonté, parce que vous êtes mon Dieu.**

---

## PREMIÈRE PARTIE.

---

### CHAPITRE PREMIER.

**Que la vie païenne, c'est de suivre sa propre volonté; et la vie chrétienne, de suivre celle de Dieu.**

La différence la plus générale que l'Écriture mette entre les justes et les pécheurs, est que les uns marchent dans les voies de Dieu, et que les autres marchent dans leurs propres voies. C'est pourquoi elle renferme tous les désordres auxquels les païens ont été abandonnés par la justice de Dieu dans ce seul mot qui les comprend tous : *Dimisit omnes gentes ingredi vias suas*[a]; « il a laissé toutes les nations marcher dans leurs voies. » Et le prophète, au contraire, renferme toutes les instructions que Jésus-Christ devait donner au monde dans cette seule parole : qu'il nous enseignerait ses voies ; *et docebit nos vias suas*[b].

Or, pour savoir ce que c'est que marcher dans ses propres voies, il ne faut que considérer ce que dit saint Paul en un autre lieu, où, parlant de l'état des hommes avant la foi, il dit qu'ils marchaient dans la vanité de leurs sens et qu'ils suivaient les volontés de la chair et de leurs pensées : *Ambulantes in vanitate sensûs, facientes voluntatem carnis et cogitationum*[c]; et, pour sa-

(a) *Act.*, XIV, 15. (b) Isaïe, II, 3. (c) Ephes., IV, 17; *ibid.*, II, 3.

voir, au contraire, ce que c'est que de marcher dans les voies de Dieu, il ne faut que considérer ce passage de saint Pierre, où, parlant de ce que se doivent proposer les fidèles convertis, il dit qu'ils doivent se résoudre de passer tout le reste de leur vie à suivre la volonté de Dieu et non les désirs des hommes : *Ut jam non desideriis hominum, sed voluntati Dei quod reliquum est in carne, vivat temporis*[a]. Ainsi, suivre sa volonté propre, c'est marcher dans sa voie et vivre en païen; et suivre la volonté de Dieu, c'est marcher dans la voie de Dieu et vivre en chrétien.

C'est pourquoi le premier mouvement que la grâce inspira à saint Paul, parfaitement converti, fut de lui faire dire à Jésus-Christ : « Seigneur, que vous plaît-il que je fasse? » *Domine, quid me vis facere*[b]? Et ce mouvement renferma un renoncement à toute sa vie passée dans laquelle il n'avait suivi que ses inclinations, une résolution ferme de suivre la volonté de Dieu dans le reste de toute sa vie, et un désir sincère de la connaître. De sorte qu'elle comprenait en quelque manière toutes les vertus que saint Paul a depuis pratiquées, comme la semence et la racine contiennent les fruits que l'arbre doit produire en son temps.

Or ce que l'esprit de Dieu fit dire à saint Paul doit être dit par chaque chrétien, et il n'y en a aucun qui ne soit obligé d'imiter l'apôtre en disant à Dieu : « Seigneur, que vous plaît-il que je fasse? » Il ne suffit pas de le dire au commencement de sa conversion; il faut même renouveler sans cesse cette protestation dans la suite de sa vie, parce que la volonté propre, qui n'est pas morte en nous, tâche toujours de reprendre son empire et de bannir le règne de celle de Dieu.

Il faut toujours désirer de connaître la volonté de Dieu, parce que notre ignorance nous la cache à tout moment; il faut toujours désirer de la suivre, parce que notre concupiscence ne cesse point de nous en éloigner pour nous porter à ce qu'elle aime; mais, afin que ce désir et cette protestation de vouloir obéir à Dieu ne soient pas stériles, et ne demeurent pas dans une simple idée sans effet, il est utile de méditer sérieusement ce que c'est que de suivre la volonté de Dieu, et de quelle sorte il faut pratiquer ce devoir essentiel de la vie chrétienne dans toutes les rencontres de la vie. Et pour cela, il faut premièrement savoir ce que c'est que la volonté de Dieu, que nous voulons suivre.

(*a*) I, Petr., IV, 2. (*b*) *Act.*, IX, 6.

## CHAPITRE II.

**Deux manières de considérer la volonté de Dieu : comme règle de nos actions, comme cause de tous les événements. Explication de la première manière. On possède quelquefois la charité sans le savoir, et l'on ne l'a pas quand on le croit.**

L'Écriture sainte et la doctrine de l'Église nous obligent de regarder la volonté de Dieu en deux manières : Premièrement, comme la règle de nos devoirs qui nous prescrit ce que nous devons faire, qui nous montre les dispositions où nous devons être, qui nous découvre ce que nous devons désirer, ce que nous devons fuir, où nous devons tendre, qui condamne tout le mal et commande tout le bien. Secondement, comme la cause de tout ce qui se fait dans le monde, à l'exception du péché ; qui produit efficacement tout ce qui est bon, et ne permet le mal que pour en tirer du bien.

Selon la première manière, l'Écriture lui donne divers noms qui ne marquent tous que la même chose. C'est cette *loi éternelle*, dont parle si souvent saint Augustin, qui défend de troubler l'ordre de la nature, qui commande de le conserver, et qui, plaçant l'homme entre Dieu et les créatures corporelles et inanimées, lui défend d'attacher son amour à aucune autre chose qu'au souverain Être, puisqu'il ne le peut faire sans sortir de son ordre et sans s'abaisser au-dessous des choses qui lui sont inférieures ou égales. C'est cette *justice divine* qui brille dans nos esprits, comme dit le même saint Augustin ; qui nous rend aimable tout ce qui y est conforme, quand même nous n'y trouverions rien d'ailleurs qui attirât notre amour. Ce n'est qu'en aimant et en suivant cette justice que les hommes sont justes, et qu'en s'en éloignant qu'ils sont injustes et pécheurs.

Ce sont ces *jugements* et ces *justifications* dont David parle si souvent, c'est-à-dire les règles et les ordonnances justes et saintes qui instruisent l'homme de ce qu'il doit faire et qui sont écrites dans Dieu même, parce qu'elles ne sont autre chose que sa volonté toute juste et toute équitable. C'est cette *sagesse* dont parle le Sage dans tous ses livres, qu'il faut sans cesse désirer, qu'il faut chercher *comme l'argent*, qui nous sert de guide dans notre chemin, et qui habite en Dieu et avec Dieu. *Omnis sapientia à Domino Deo est, et cum illo fuit semper, et est ante ævum*[a].

(a) *Eccles.*, I, 1.

Ce sont ces *préceptes* que l'Écriture appelle éternels, et qu'elle nous commande d'avoir toujours devant les yeux et de conserver dans notre cœur, qui doivent marcher avec nous, qui ne nous doivent point quitter dans le sommeil même, et qui doivent être le premier objet de nos pensées à notre réveil. *Liga ea in corde tuo jugiter, cùm ambulaveris gradiantur tecum, cùm dormieris custodiant te, et evigilans loquere eum eis*[a].

C'est cette *lumière* qui fait que nous sommes *enfants de lumière*, et qui fait que les uns marchent dans les ténèbres, et les autres dans la lumière, selon qu'ils l'abandonnent ou qu'ils la suivent. *Quia mandatum lucerna est, et lex lux*[b].

C'est cette *vérité* selon laquelle il est dit des justes qu'ils *marchent dans la vérité*, qu'ils *sont dans la vérité* et qu'ils *font la vérité*. Enfin, c'est Dieu même, puisque tous ces noms ne signifient que la volonté de Dieu, et que la volonté de Dieu est Dieu même.

Cette justice, cette loi, cette vérité divine nous est manifestée par l'Écriture sainte et principalement par l'Évangile. Et c'est un des sens de ce verset de saint Paul[c] : « La justice de Dieu nous y est révélée, la justice qui vient de la foi et se perfectionne dans la foi : » *Justitia enim Dei in eo revelatur ex fide in fidem*. Mais la révélation extérieure ne sert de rien si Dieu n'éclaire intérieurement nos esprits, s'il ne luit en eux comme vérité et comme lumière, et s'il ne leur découvre la beauté de sa justice. Et c'est pourquoi il est dit « qu'il y a une véritable lumière qui éclaire tout homme qui vient au monde ; *erat lux vera quæ illuminat omnem hominem venientem in hunc mundum*[d]; c'est-à-dire que les hommes ne sont éclairés qu'autant qu'il plaît à cette lumière divine et incréée de luire dans leurs esprits.

C'est en suivant cette justice, en s'y conformant, en l'aimant et en la désirant, que les hommes justes croissent en justice ; c'est en s'en éloignant qu'ils sont injustes, méchants, corrompus, déréglés, parce que cette justice est l'ordre essentiel, la vertu essentielle, la sainteté essentielle. Et comme cette justice est Dieu même, il est clair que l'amour de cette justice est l'amour de Dieu, que c'est la même chose que la charité, et qu'agir par l'amour de la justice, c'est agir par charité et par principe d'amour de Dieu[1].

Et par là on peut voir qu'on possède quelquefois la charité et qu'on agit par principe de charité sans le savoir, et qu'on est quelquefois sans charité, et que l'on agit sans charité quand on

(*a*) *Prov*, VI, 21 et 22. (*b*) *Prov.*, VI, 23 (*c*) *Rom.*, I, 17. (*d*) Joan., I, 9.

croit en être vivement touché; car il y a des personnes qui, ne sentant point de dévotion sensible envers l'humanité de Jésus-Christ, et lisant quelquefois sa passion sans attendrissement et sans ferveur, s'imaginent qu'elles n'aiment pas Jésus-Christ, parce leur amour n'est pas accompagné de cette dévotion sensible; mais si ces personnes ont une grande horreur de l'injustice et du péché, si elles aiment la justice et la loi de Dieu, si elles la trouvent juste et sainte, si elles y obéissent avec amour, et qu'elles ne voulussent pas même pécher quand Dieu leur promettrait l'impunité, elles aiment véritablement Jésus-Christ comme Dieu, parce qu'il est cette justice, cette sagesse, cette loi éternelle qu'elles aiment. Il y en a, au contraire, qui ressentent quelquefois des mouvements sensibles pour Jésus-Christ, qui versent des larmes en lisant ce qu'il a souffert pour nous, et qui néanmoins n'ont aucun véritable amour de Dieu; parce qu'ils n'aiment point *la justice et le jugement*, comme parle l'Écriture; qu'ils ne sont point pénétrés d'un certain sentiment qui fait trouver la loi de Dieu tout aimable et touté juste, et qui nous y soumet avec amour.

## CHAPITRE III.

**Combien David était touché de l'amour de la loi de Dieu. Excellence du psaume *Beati immaculati*.**

C'est de l'amour de la loi de Dieu que David était vivement touché lorsqu'il s'écrie dans ses psaumes : « La loi de Dieu est toute pure, elle attire les âmes par sa beauté; » *lex Domini immaculata convertens animas* [a]. « Les ordonnances de Dieu sont fidèles, on n'est jamais trompé en les suivant. Elles donnent la sagesse, non aux orgueilleux qui y résistent, mais aux humbles qui s'y soumettent : » *Testimonium Domini fidele, sapientiam præstans parvulis* [b]. « Les justices, c'est-à-dire les volontés toutes justes du Seigneur, sont la droiture même, et elles comblent les âmes de joie : » *Justitiæ Domini rectæ, lætificantes corda* [c]. « Ses commandements sont pleins de lumière, et ils éclairent les yeux de l'âme : » *Præceptum Domini lucidum, illuminans oculos* [d]. « La crainte du Seigneur est sainte, elle ne passe pas comme celle des hommes, elle demeure éternellement : » *Timor Domini sanctus, permanens in sæculum sæculi* [e]. « Les jugements de Dieu sont la vérité même, et ils sont justes par eux-mêmes : » *Judicia Domini vera, justificata in semetipsa* [f]. « Ils

(a) *Ps.* XVIII, 8. (b) *Ib.* (c) *Ib.*, v. 9. (d) *Ib.* (e) *Ib.*, v. 10. (f) *Ib.*

sont plus désirables que toutes les richesses du monde et plus doux que le miel le plus délicieux : « *Desiderabilia super aurum et lapidem pretiosum multum, et dulciora super mel et favum*[a]. Toutes ces expressions viennent d'une âme transportée de la beauté de la loi de Dieu, de sa justice, de sa droiture, de sa douceur, et qui s'efforce d'exprimer les mouvements qu'elle ressent, et que Dieu forme en elle, au même temps qu'il fait briller cette loi divine dans son esprit.

Aussi l'Église est si persuadée que cet amour de la loi de Dieu est le fondement de la piété chrétienne, que c'est en quoi consiste la vraie charité, et que la méditation de cette loi doit être notre entretien continuel, qu'au lieu qu'elle partage en des jours différents les autres instructions de l'Écriture et les autres psaumes[b], et qu'elle ne nous oblige pas de nous y appliquer chaque jour, elle nous donne pour notre nourriture de tous les jours ce psaume admirable où David demande à Dieu, par tant d'expressions différentes, la connaissance et l'amour de sa loi. Et cela, afin qu'en le récitant à toutes les heures du jour, ce nous soit un avertissement continuel de ne point perdre de vue cette divine lumière, qui nous peut seule conduire dans les ténèbres de cette vie, et sans laquelle nous sommes toujours dans l'égarement.

Tout ce que contient ce psaume se réduit à cette prière de saint Paul : *Domine, quid me vis facere?* ou à ce verset d'un autre psaume : *Doce me facere voluntatem tuam, quia Deus meus es tu*[c] : « Apprenez-moi à faire votre volonté, parce que vous êtes mon Dieu. » Tous les versets de ce psaume merveilleux ne disent que la même chose, quoiqu'en une infinité de manières différentes. Par exemple, quand le prophète dit, dès le commencement : *Beati immaculati in via, qui ambulant in lege Domine*[d] : « Heureux ceux qui se conservent sans tache dans la voie, qui marchent dans la loi du Seigneur, » il témoigne à Dieu qu'il admire le bonheur de ceux qui observent sa loi, et par là il fait voir le désir qu'il a de leur être semblable. Or ce désir, exposé aux yeux de Dieu, est une prière par laquelle on lui demande qu'il nous fasse la grâce de connaître cette loi, et qu'il nous donne la force de l'accomplir. Quand il dit de même « que ceux qui commettent des crimes ne marchent point dans les voies de Dieu : » *Non enim qui operantur iniquitatem, in viis ejus ambulaverunt*[e], c'est comme s'il jetait un regard d'indignation contre la vie des personnes déréglées, et un

(a) *Ps.*, v. 11. (b) *Ib.* CXVIII. (c) *Ib.* CXLII, 10. (d) *Ib.* CXVIII, 1.
(e) *Ib.* 3.

regard d'amour et d'une sainte jalousie vers la vie des gens de bien : et ce double regard, enfermant l'amour de la justice et la haine de l'injustice, est une double prière par laquelle il demande à Dieu la connaissance et l'amour de sa loi. Il me serait aisé de parcourir ainsi tous les autres versets, pour montrer qu'ils se rapportent tous au même but.

## CHAPITRE IV.

**Réflexions sur la prière de saint Paul : *Seigneur, que voulez-vous que je fasse? Première réflexion :* Qu'il faut demander à Dieu de connaître ses propres devoirs. Comment la connaissance des devoirs d'autrui nous peut devenir propre.**

La répétition si fréquente que l'Église fait de la même prière, par laquelle on demande de connaître la volonté de Dieu, fait voir qu'il n'y en a point de plus importante. C'est pourquoi il est bon d'en bien pénétrer le sens, et de savoir à quoi elle s'étend ; et c'est ce que nous pouvons apprendre de la manière dont saint Paul l'a exprimée, en disant : « Seigneur, que voulez-vous que je fasse ? » *Domine, quid me vis facere ?* On y doit remarquer : 1° qu'il ne demande pas seulement à Dieu en général ce qu'il faut faire ; c'est ce qu'un chrétien est obligé de faire ; mais qu'il lui demande ce qu'il devait faire en particulier. Il ne désire pas seulement d'être instruit des devoirs communs, mais aussi de ses devoirs particuliers. Car il y a des lois de Dieu qui sont en quelque sorte générales, parce qu'elles doivent être observées par tout le monde, et il y en a de particulières qui dépendent de nos différentes dispositions. Chacun a son don de Dieu, et il faut prendre garde de ne pas vouloir le servir dans le don d'un autre. Dieu ne demande pas les mêmes choses à tous. Ce qui est vertu à l'un, peut être vice à un autre. Nous avons en quelque sorte chacun notre voie différente pour aller à Dieu, et il lui faut demander qu'il nous fasse connaître non seulement la voie commune, mais aussi cette voie qui nous est propre. *Domine, quid me vis facere ?*

Ainsi ces paroles prises en ce sens peuvent servir à nous préserver d'une illusion ordinaire aux personnes de piété, qui est de méditer peu sur leurs propres obligations, et de s'appliquer beaucoup à celles des autres. Il y en a qui savent fort bien ce que doivent faire les rois, les grands, les maîtres, les serviteurs, les confesseurs, les pénitents, les riches, les pauvres, et qui ne savent pas ce qu'ils doivent faire eux-mêmes. Ils appliquent tout aux

autres, et rien à eux. Ils sont pleins de discours d'édification pour l'instruction d'autrui, et ils sont pauvres et stériles pour eux-mêmes. C'est qu'ils ne demandent pas à Dieu sincèrement qu'il leur fasse connaître ce qu'il veut qu'ils fassent. Car une des premières lumières que Dieu leur donnerait, ce serait qu'il veut qu'ils s'appliquent beaucoup à eux, et peu aux autres : *Quæ præcepit tibi Deus, cogita illa semper*[a] ; « Pensez toujours à ce que Dieu vous commande, dit le Sage. Il ne nous reste donc point de temps pour penser à ce qu'il commande aux autres, à moins qu'il ne nous commande lui-même d'y penser, et que ces pensées mêmes ne fassent une partie de nos devoirs, et ne nous servent à nous en acquitter plus fidèlement. Car il n'est pas absolument mauvais de méditer sur les obligations des différentes conditions ; mais il n'en faut pas demeurer là, et il faut s'appliquer à soi-même ce que l'on aura découvert des devoirs des autres.

Pourvu que l'on ait cette vue, il n'y a presque point de réflexion sur les devoirs d'autrui qui nous soit interdite ; car il n'y a presque point de connaissance qui se rapporte tellement aux autres, qu'elle ne produise en nous quelque devoir et quelque obligation particulière, et que l'on ne pût réduire en pratique pour sa propre édification, si l'on avait le même soin de tirer du profit des richesses spirituelles qui passent par notre esprit, que les avares en ont de profiter des richesses temporelles qui leur passent par les mains.

Nous connaissons, par exemple, les dangers de l'état des grands, la multitude des devoirs dont ils sont chargés, les difficultés qu'ils ont à s'en acquitter : remercions Dieu de ne nous avoir pas fait naître grands ; prions pour ceux qui le sont ; rendons grâces à Dieu pour ceux qui s'acquittent de leurs devoirs ; admirons leur vertu ; édifions-nous de leur exemple ; humilions-nous en nous comparant à eux. Nous connaissons la difficulté de la vie des prêtres : que cette pensée éteigne en nous tout désir d'un état si haut et si dangereux ; qu'elle nous porte à demander à Dieu qu'il donne des prêtres saints à son Église, et qu'il sanctifie ceux qui le sont. Nous avons quelque lumière pour reconnaître le relâchement de plusieurs monastères : que cela nous porte à en gémir devant Dieu, et à entrer dans des sentiments de crainte, puisque ce sont autant de marques de la colère de Dieu sur l'Église, dont nous devons craindre de ressentir les effets, si nous n'avons soin de les prévenir par l'humiliation et la pénitence. Ainsi nous saurons

(a) *Eccle.*, III, 22.

pour nous-mêmes tout ce que nous saurons pour les autres : et ces connaissances, au lieu de nous tirer hors de nous, serviront au contraire à nous y rappeler.

## CHAPITRE V.

***Deuxième réflexion*** **: Qu'il faut demander des lumières de pratique, et régler encore plus les mouvements intérieurs que les actions extérieures.** ***Troisième réflexion*** **: Qu'il faut demander à connaître la volonté de Dieu tout entière.**

La seconde réflexion qu'on peut faire sur ces paroles de saint Paul, est qu'en demandant à Dieu ce qu'il voulait qu'il fît, il ne lui demande pas des lumières spéculatives qui lui eussent été inutiles pour sa conduite, mais il lui demande celles qui lui étaient nécessaires pour agir : *Domine, quid me vis facere?* Et cela nous apprend que les lumières qu'il nous est permis de rechercher et de demander à Dieu sont celles d'action. Ce sont celles qui nous sont nécessaires pour conduire nos pas. « Votre parole est une lampe qui éclaire mes pieds, et une lumière qui me fait voir les sentiers où je dois marcher ; » *Lucerna pedibus meis verbum tuum, et lumen semitis meis*[a]. Nous ne devons pas demander à Dieu de voir bien loin autour de nous : il suffit de voir où il faut mettre nos pieds, et que Dieu nous découvre sa volonté à mesure qu'il est besoin de l'exécuter.

Plus nous étendons notre vue, moins nous voyons clair dans le chemin où nous marchons. Et c'est pourquoi le Sage nous avertit que la vraie finesse est de bien connaître, non la voie des autres, mais sa voie propre. *Sapientia callidi est intelligere viam suam*[b], et que *le fin* est toujours occupé du soin de considérer où il placera ses pas : *Astutus considerat gressus suos*[c].

Mais cette voie que l'on doit connaître, ces pas que l'on doit conduire, ne marquent pas seulement les actions extérieures qu'il faut régler selon la loi de Dieu, mais aussi les mouvements intérieurs de notre âme. Car le cœur a ses pas et sa voie ; et tout cela n'est autre chose que ses affections, c'est-à-dire ses désirs, ses craintes, ses espérances, qu'il doit tâcher de rendre conformes à la loi de Dieu, en n'aimant rien que ce qu'elle approuve, et en rejetant tout ce qu'elle condamne.

Enfin saint Paul demande généralement à Dieu qu'il lui fasse connaître sa volonté : *Domine, quid me vis facere?* Il n'excepte rien.

(*a*) *Ps.* CXVIII, 10, 5. (*b*) *Prov.*, XIV, 8. (*c*) *Ib.*, 10.

Il présente à Dieu un cœur préparé à l'exécution de tous ses ordres. Et il nous apprend par là que lorsqu'on demande à Dieu de connaître sa volonté, il faut avoir un désir sincère de la connaître tout entière, et qu'il ne faut pas avoir dans le cœur des réserves volontaires, par lesquelles nous souhaitions de ne la pas connaître en quelque point, de peur de nous croire obligés de l'accomplir. Car un des plus grands et des plus ordinaires défauts des hommes, c'est de ne vouloir pas connaître la volonté de Dieu, lors même qu'il semble qu'ils lui demandent avec plus d'ardeur la grâce de la connaître. Nous avons presque tous de certains défauts auxquels nous ne voulons pas toucher, et que nous cachons autant qu'il nous est possible à Dieu et à nous-mêmes. Et c'est pourquoi saint Paul ne souhaite pas seulement aux Colossiens qu'ils connaissent la volonté de Dieu; mais il leur souhaite encore qu'ils soient remplis de cette connaissance: *ut impleamini agnitione voluntatis ejus* [a]; c'est-à-dire qu'il n'y ait point de replis secrets dans leur esprit et dans leur cœur où cette divine lumière ne pénètre, et qu'ils n'aient point d'attaches volontaires qui empêchent que Dieu ne les remplisse de sa lumière et de sa grâce.

Mais il y a bien des gens ou qui ne font point cette prière, ou qui ne la font pas comme il faut. Car combien en voit-on qui font des heures entières de méditation par jour, et qui néanmoins ne pensent jamais à des défauts que tout le monde connaît en eux, et qu'ils ignorent seuls toute leur vie. C'est qu'ils les ont mis d'abord en réserve. Ils exposent à Dieu tout le reste de leur cœur: mais pour ce repli où ils ont mis ces imperfections qu'ils chérissent, ils se donnent bien de garde de le découvrir. Cependant ils font des protestations générales qu'ils ne désirent rien tant que de connaître la volonté de Dieu. Ils récitent tous les jours ce psaume qui ne contient que cette unique prière, et il leur semble qu'ils le font de tout leur cœur. Mais c'est qu'outre ce cœur qui prononce ces prières, ils en ont encore un autre qui les désavoue. Ils en ont un pour Dieu, et un pour eux-mêmes. Ils en ont un qui désire d'obéir à Dieu dans quelques actions qui ne leur sont pas fort pénibles, et ils en ont un autre qui, voulant demeurer attaché à certaines choses, ne veut pas connaître qu'elles soient mauvaises. Et ainsi ils sont du nombre de ceux que le Sage menace par ces paroles: *Væ duplici corde* [b], « malheur à ceux qui ont un cœur double; » et dont il dit qu'ils ne réussiront pas, parce qu'ils marchent par

(a) *Coloss.*, I, 9. (b) *Eccle*, II, 14.

une double voie. *Cor ingrediens duabus viis, non habébit successus*[a] : « Le cœur qui marche par deux voies ne réussira point. »

C'est ce qui nous fait voir qu'il ne suffit pas de demander à Dieu la connaissance de sa volonté, si on ne lui demande encore ce cœur simple qui n'ait point d'autre désir que de l'accomplir. C'est pourquoi le prophète n'appelle pas heureux simplement ceux qui témoignent à Dieu de vouloir connaître sa loi, mais ceux qui la sondent jusque dans le fond, et qui la cherchent de tout leur cœur : *Beati qui scrutantur testimonia ejus, in toto corde exquirunt eum*[b] ; qui ne se bornent point dans le désir de servir Dieu, et qui lui peuvent dire avec le même prophète : « Je vous ai cherché de toute l'étendue de mon cœur, ne me rejetez pas de la voie de vos préceptes : » *In toto corde meo exquisivi te, ne repellas me à mandatis tuis*[c]. Ce sont ces justes que leur simplicité conduit dans le droit chemin : *Simplicitas justorum diriget eos*[d], parce que Dieu ne manque jamais d'éclairer ceux qui n'ont point d'autre désir que de le suivre.

## CHAPITRE VI.

**Qu'il n'y a point d'exercice du matin plus naturel que de demander à Dieu qu'il nous fasse connaître et suivre sa volonté, et de régler par avance ses actions par ce que l'on en connaîtra. Que l'attention à cette volonté est le vrai exercice de la présence de Dieu.**

Plusieurs personnes demandent des exercices de piété pour le matin, et plusieurs personnes en prescrivent, chacun suivant en cela ses lumières et les mouvements de sa piété. Mais il semble qu'il n'y en ait point de plus naturel ni de plus utile que de s'offrir à Dieu, comme saint Paul, pour accomplir sa volonté pendant le jour ; de lui demander la grâce de la connaître ; de prévoir ses actions ; de les régler suivant les lumières qu'il nous donne, et de le prier de nous donner la force d'accomplir ce qu'il nous fait connaître de sa volonté ; car il ne faut pas se contenter de demander à Dieu en général qu'il nous éclaire sur nos devoirs, il le faut consulter sur chaque action particulière, et non-seulement sur l'extérieur des actions, mais aussi sur les dispositions intérieures, afin de tâcher, dans la suite du jour, de les pratiquer avec cet esprit et dans ces dispositions. C'est en cette manière que l'on observerait cet avis du Sage, de s'entretenir avec les préceptes de Dieu dès son réveil : *Et evigilans loquere cum eis*[e].

(a) *Eccle.*, III, 28. (b) *Ps.* CXVIII, 2. (c) *Ib.*, 10. (d) *Prov.*, XI, 3.
(e) *Ib.*, VI, 22.

C'est proprement là l'idée que saint Augustin avait de la véritable piété. Et c'est pourquoi, nous voulant former celle d'un sage, c'est-à-dire d'un vrai chrétien, il le représente par ces paroles : « Concevons, dit-il, dans notre esprit un homme sage, dont l'esprit est éclairé par la vérité éternelle et immuable, *qui la consulte sur toutes ses actions, et qui n'en fait aucune qu'il ne voie dans cette vérité qu'il la doit faire*, afin qu'en lui obéissant, et s'y soumettant, il agisse justement [a]. » Mais il ne faut pas s'imaginer que ceux qui ne sont pas sages, c'est-à-dire ceux qui ne sont pas dans ce degré de perfection, soient dispensés par là de consulter cette loi; ils y sont aussi obligés que les plus sages; et ce qui fait même qu'ils ne le sont pas, est qu'ils ne la consultent point, et qu'ainsi il est impossible qu'ils agissent bien, puisque bien agir n'est autre chose qu'aimer cette loi, s'y soumettre et la suivre dans ses actions.

Mais il ne faut pas se contenter de consulter seulement la loi de Dieu et sa justice au commencement du jour; il faut, autant qu'il est possible, ne la point perdre de vue; et surtout, dans toutes les nouvelles actions qui n'entrent pas dans l'ordre que l'on s'est prescrit, il est nécessaire de jeter un regard vers Dieu pour lui demander ce qu'il veut que nous fassions, et pour consulter sa loi sur la conduite qu'il nous oblige d'y garder. C'est pourquoi il semble qu'on ne se puisse former une meilleure idée de la vie et de la piété chrétienne qu'en la considérant comme une vie d'attention continuelle à ce que Dieu demande de nous dans chaque état et dans chaque action, et extérieure et intérieure, et que c'est cette disposition que le prophète exprime, lorsqu'il dit : « Je regardais le Seigneur, et l'avais toujours présent devant mes yeux : *Providebam Dominum in conspectu meo semper* [b]. Car ce regard vers Dieu est le regard d'un esclave vers son maître, et d'un fils vers son père, qui enferme un désir sincère de connaître tous ses ordres et une préparation de cœur à les suivre. C'est proprement cet exercice que l'on peut appeler *l'exercice de la présence de Dieu*, si recommandé dans les livres de dévotion. Enfin, c'est ce que Dieu même recommanda à Abraham en lui ordonnant de marcher en sa présence : *Ambula coram me, et esto perfectus* [c]; car marcher devant Dieu, et avoir Dieu présent, c'est consulter continuellement sa loi et se conduire par sa lumière, cette lumière et cette loi n'étant qu'une même chose.

(*a*) Lib. III, *de Trin.*, cap. III, n. 8. (*b*) *Ps.* XV, 8. (*c*) *Genèse*, XVII, 1

## CHAPITRE VII.

**Qu'il faut toujours régler les actions extérieures, quoique l'on soit troublé au dedans. Que cette conduite est la source de l'égalité d'esprit. Qu'un homme de bien n'a point d'humeur. Exemple de ce caractère dans feu monseigneur l'évêque d'Alet.**

Il y a cette différence entre les actions extérieures et les intérieures, que l'on connaît beaucoup mieux si les actions extérieures sont conformes ou contraires à la loi de Dieu, que l'on ne le fait des intérieures, qui sont couvertes souvent par les nuages que la concupiscence y répand, en sorte que nous ne saurions assurer si nous avons le fond du cœur dans l'état où Dieu veut que nous l'ayons. Mais comme nous ne saurions sortir de cette obscurité, il ne faut pas laisser de régler l'extérieur, parce que la réformation de notre conduite extérieure est un moyen pour parvenir à la réformation intérieure de l'âme. C'est pourquoi, si l'on n'a pas encore les sentiments que l'on doit, il ne faut pas laisser de faire ce que l'on doit. Si l'on sent des mouvements d'orgueil au-dedans, il faut d'autant plus tâcher d'agir humblement au-dehors. De même, quand on se sent le cœur aigri contre quelqu'un, la volonté de Dieu est que l'on n'ait aucun égard à ce sentiment, et que l'on agisse envers lui comme si l'on avait le cœur plein d'amour et de tendresse. Et cette conduite n'est nullement une hypocrisie, puisqu'elle est réglée sur la vérité, et que si les mouvements qui occupent la surface de l'âme n'y sont pas conformes, elle est pourtant ordonnée par cette partie de l'âme qui domine et qui commande aux membres extérieurs.

C'est là l'unique moyen de parvenir à une piété constante et uniforme qui suive Dieu uniquement, sans consulter ses sentiments, ses humeurs et ses inclinations, et qui ne fasse paraître au-dehors que l'humeur et les sentiments conformes à l'action que l'on fait. Si c'est une occasion où il soit à propos d'être gai, il faut témoigner de la gaîté. S'il est besoin d'être triste, il faut faire paraître de la tristesse. Il y a des rencontres où il faut témoigner de la tendresse, de la confiance, de la cordialité, de la compassion; et il faut tâcher d'en exciter en soi les mouvements selon que la raison, réglée par la volonté de Dieu, nous dicte qu'il est juste et utile de les avoir. Que s'il ne nous est pas possible de les ressentir vivement, il faut au moins qu'ils soient comme imprimés dans notre

extérieur : et par ce moyen il faut espérer que Dieu nous fera la grâce de régler nos mouvements intérieurs comme nous aurons réglé les extérieurs pour l'amour de lui.

C'est ce que pratiquent dans le monde les habiles courtisans. Ils n'ont point d'humeur propre, parce qu'ils empruntent leurs passions des personnes à qui ils veulent plaire. Leur intérêt fait cette joie superficielle, cette tristesse apparente, ce bon visage, cette complaisance qui paraît au-dehors. La vraie piété imite à peu près cette conduite, excepté qu'elle en change le principe et la fin, et qu'au lieu de l'intérêt qui règle celle des gens du monde, elle prend la loi de Dieu pour sa règle, dans laquelle elle voit et la manière de traiter avec chaque personne, et la disposition intérieure avec laquelle on le doit faire. Si elle la sent, elle la suit. Si elle ne la sent pas, elle l'excite autant qu'elle peut, et elle l'imprime au moins dans ses actions extérieures, afin de se l'imprimer peu à peu dans le cœur.

Des personnes très judicieuses, qui ont fort étudié un grand prélat [a], qui a été la gloire de l'Église de France, disaient de lui qu'il avait plusieurs visages, selon les diverses actions auxquelles il s'appliquait. Qu'il en avait un à l'autel et dans l'église, qui marquait un recueillement profond; qu'il en avait un autre dans la conversation, qui témoignait de la gaîté; un autre sérieux et grave dans les choses où il devait faire paraître de l'autorité; un autre doux et compatissant quand l'occasion le demandait [2]. Et c'est là proprement cette égalité d'esprit et cette suppression de toute humeur, que la vue de la volonté de Dieu doit produire en nous.

Mais, outre les autres avantages de cette pratique de supprimer ainsi toutes ses inclinations, d'en aplanir les inégalités, et de ne faire paraître dans chaque action que les mouvements que la raison nous inspire, elle a encore celui de renfermer la plus grande, la plus utile et la plus continuelle mortification que l'on puisse pratiquer. Elle est secrète, et personne ne s'en aperçoit. Elle est continuelle, parce que nos inclinations se mêlent partout, et nous détournent sans cesse de l'ordre de Dieu, soit en compagnie, soit en solitude. Elle ne donne sujet de plainte à personne. Les domestiques ne s'y intéressent point. Les médecins spirituels et corporels ne nous l'interdisent jamais. Elle donne même lieu de couvrir la mortification spirituelle sous des soulagements corporels, lorsque la raison nous ordonne de nous y soumettre; et elle en retranche

(a) M. Nicolas Pavillon, évêque d'Alet, mort le 8 décembre 1677.

certaines façons qui servent souvent à se conserver la gloire de la mortification, lorsque l'on cesse de la pratiquer.

## CHAPITRE VIII.

**Actions de vertu que la vue de la volonté de Dieu nous découvre. Ordre des actions : qu'il n'y faut pas être attaché. Obéissance religieuse facilite la vie chrétienne.**

Il n'y a rien aussi qui nous découvre plus d'actions de vertu à exercer, que cette attention continuelle à la loi de Dieu, parce qu'il n'y a rien qui nous les cache davantage que de s'abandonner à ses inclinations. C'est cette attention qui nous apprend à contribuer, autant que l'on peut chrétiennement, au divertissement des autres dans la conversation, à s'insinuer dans leur esprit par une complaisance sans affectation, à les souffrir dans leurs importunités, à les avertir de certains défauts par des manières douces et proportionnées à leur humeur, à éviter de les choquer inutilement, à se taire lorsqu'il est à propos, à parler quand il le faut, et à satisfaire ainsi à un très grand nombre de petits devoirs qui échappent à ceux qui agissent par humeur. C'est un des sens de cette parole du Sage : *Qui autem inquirunt Dominum animadvertunt omnia* : Ceux qui cherchent Dieu prennent garde à tout [a].

C'est cette attention à la volonté de Dieu qui nous maintient dans une vie réglée, égale et uniforme, et qui nous fait pratiquer avec fidélité les mêmes exercices dans les mêmes temps; car si nous avons pour but de suivre Dieu, nous jugerons avec raison que nous nous rendrons plus conformes à sa volonté en suivant un ordre établi dans les choses indifférentes, qu'en le quittant par inclination et par fantaisie. Moins nous avons de part aux choses, et plus nous avons sujet de croire que c'est Dieu que nous suivons en les faisant. Et celles qui sont d'elles-mêmes égales et indifférentes, deviennent inégales et différentes, lorsque l'on y ajoute cette raison d'uniformité dans les mêmes exercices.

Mais si l'amour de la volonté de Dieu nous fait préférer dans les choses indifférentes l'ordre et l'égalité au désordre et à l'inégalité, il retranche aussi toute attache de la pratique de ces exercices, et il nous rend flexibles à les changer quand Dieu le veut, parce que, ne désirant que d'obéir à Dieu, il est également content quand il trouve également moyen de pratiquer cette obéissance. C'est pour-

(a) *Prov.*, XXVIII, 5.

quoi, quelque règle que l'on se soit prescrite dans les choses indifférentes, il faut être prêt à la changer dans les occasions où Dieu nous fait connaître qu'il demande autre chose de nous. C'est par cette flexibilité que des personnes qui aiment l'étude ne laissent pas de s'appliquer avec soin à des entretiens qu'ils n'aiment pas, lorsque la charité le demande; qu'ils perdent en quelque sorte leur temps, lorsque Dieu veut qu'ils le perdent; qu'ils quittent leurs ouvrages sans peine, lorsque Dieu veut qu'ils les quittent; qu'ils ne forment point de desseins fixes ni arrêtés, et qu'ils se tiennent toujours entre les mains de Dieu pour s'appliquer aux choses selon qu'il leur fait connaître qu'elles lui sont agréables.

Il faut pourtant prendre garde à ne pas porter cette flexibilité jusqu'à l'instabilité; car les hommes n'ayant que fort peu de temps à eux, il est impossible qu'ils s'appliquent à une occupation, qu'en se séparant des autres. Or, dans ce choix, les moindres doivent céder aux plus grandes, il faut nécessairement opter; et quand on a choisi, il ne faut pas facilement changer le choix qu'on a fait. S'il n'est pas possible, par exemple, de conduire certaines personnes, et de travailler en même temps pour l'Église, il faut voir lequel est le plus utile et le plus conforme à notre vocation. S'il n'est pas possible de partager son esprit à tant de sortes d'études, il faut le borner à quelques-unes, et souffrir de bon cœur de n'être pas habiles dans de certaines choses. Si l'on ne peut satisfaire à tant d'actions de charité, il faut se restreindre à celles qui sont en notre pouvoir, en se souvenant toujours de cet avis du Sage, qui nous doit servir de règle en une infinité d'occasions. « Mon fils, ne vous engagez pas dans une multiplicité d'actions : » *Fili, ne in multis sint actus tui* (a).

Tout cela fait voir que l'obéissance des religieux est plutôt une facilité que les saints ont trouvée pour observer la loi de Dieu, qu'une nouvelle sévérité qu'ils aient ajoutée à l'Évangile; car, en quelque état que l'on soit, il ne peut être permis d'agir par cupidité, ni de se conduire par sa volonté et par son caprice. Il faut toujours que la volonté de Dieu soit notre règle, non-seulement dans les actions importantes, mais même dans les plus petites. Or, cette volonté de Dieu étant quelquefois difficile à découvrir, et notre propre volonté prenant souvent la place de celle de Dieu, les saints ont introduit cet assujettissement à un supérieur, pour nous déterminer dans toutes les actions indifférentes, en nous rendant

(a) *Eccle.*, XI, 10.

la volonté de Dieu plus sensible; parce qu'il est certain que Dieu veut que les religieux obéissent dans ces choses à leur supérieur, au lieu que ceux qui n'ont point de supérieur ont plus de peine à discerner ce que Dieu demande d'eux.

Cette peine vient de l'impureté de leur cœur, qui obscurcit cette loi de Dieu; car si nous avions le cœur droit et simple, la volonté de Dieu nous paraîtrait clairement dans les plus petites occasions : c'est pourquoi l'apôtre saint Paul nous avertit de renouveler notre esprit pour reconnaître la volonté de Dieu : *Reformamini in novitate sensus vestri, ut probetis quæ sit voluntas Dei, bona, et beneplacens et perfecta*[a] : « Qu'il se fasse en vous une transformation par le renouvellement de votre esprit, afin que vous reconnaissiez quelle est la volonté de Dieu, ce qui est bon, ce qui est agréable à ses yeux, et ce qui est parfait. » Nous devons donc croire que si nous ne la discernons pas, c'est que nous ne sommes pas renouvelés; que nous vivons de la vie d'Adam, c'est-à-dire que nous ne pensons qu'aux choses du monde; que notre cœur est rempli de l'amour du monde, et qu'il est vide de celui de Dieu, qui est le principe du renouvellement de l'âme.

Il ne faut pas aussi s'imaginer que, pour n'avoir pas fait vœu de pratiquer les autres exercices de la vie religieuse, nous soyons pour cela dispensés de ceux qui servent à conserver et à faire croître la piété. La déclaration que Dieu nous fait de sa volonté sur ce point est générale, quand il nous dit : « La volonté de Dieu est que vous soyez saints et purs : » *Hæc est voluntas Dei sanctificatio vestra*[b]. Et cette déclaration nous oblige de travailler sans cesse à notre sanctification, et d'embrasser les moyens qui y sont propres, et que cette même loi nous enseigne. De sorte que si nous n'avons pas des maîtres des novices qui nous exercent à la vertu, ni des confesseurs qui nous fassent cette charité, la loi de Dieu nous doit tenir lieu de l'un et de l'autre, et nous en devons tirer des exercices et des pratiques qui soient propres à guérir nos maux et à nous faire avancer dans le chemin du salut; ce qui est toujours bien plus difficile qu'il ne l'est à un religieux de pratiquer ce qu'on lui ordonne.

(a) *Rom.*, XII, 2. (b) 1. *Thess.*, IV, 3.

## CHAPITRE IX.

**Que nous devons principalement avoir en vue d'obéir à Dieu dans le moment présent. Que quelque éloigné de Dieu que l'on soit, on peut rentrer dans son ordre en un instant. Que la loi de Dieu découvre à tous un chemin de paix.**

Ce désir de connaître la volonté de Dieu regarde particulièrement le présent; car encore que l'on puisse prévoir quelquefois ce que l'on doit faire à l'avenir, ce ne doit jamais être que lorsque c'est un devoir présent d'y penser. Ainsi l'on peut dire que la voie de la vérité et la voie de la vie consiste à regarder ce que Dieu demande de nous dans le moment présent, et à l'exécuter à l'instant, c'est-à-dire à prier quand Dieu veut que nous priions, à souffrir quand Dieu veut que nous souffrions, à agir quand il veut que nous agissions, à s'occuper de l'avenir quand il veut que nous nous en occupions, à penser à nous quand il veut que nous y pensions, et à penser aux autres quand il nous ordonne d'y penser.

Mais que devrait-on faire si, en considérant son état présent, on le trouvait déréglé et contraire à Dieu? On devrait faire ce que Dieu prescrit; car il n'y en a point en ce monde de si malheureux et de si déréglé, duquel on ne puisse rentrer dans l'ordre de Dieu à l'instant même; comme il n'y a point d'état si heureux, si saint, si conforme à la volonté de Dieu, dont on ne puisse sortir à tout moment. Il y a toujours une ligne de tout état à Dieu; et sitôt que l'on commence à marcher sur cette ligne, on est dans son ordre. Si l'on est dans le vice, la ligne qui mène à Dieu est d'y renoncer et de se résoudre d'embrasser tous les moyens nécessaires pour en sortir, et de pratiquer à l'heure même celui de ces moyens qui est le plus dans l'ordre de Dieu. Si l'on est mal entré dans une charge, qu'il soit nécessaire de la quitter, et que l'on le puisse faire à l'heure même, on rentre dans l'ordre de Dieu en la quittant effectivement. Mais si la prudence ne permet pas que l'on sorte de cet état à l'heure même, il suffit qu'on le fasse par le désir; et alors, quoique l'on y soit entré contre l'ordre de Dieu, ce n'est plus contre son ordre que l'on y demeure, puisqu'il n'y a plus que sa volonté qui nous y retienne.

Ainsi, ce ne sont pas seulement les justes qui, en consultant la loi de Dieu, entendent au fond de leur cœur une réponse de paix, comme disait le prophète : « J'écouterai ce que le seigneur mon Dieu dira au-dedans de moi, parce qu'il annoncera la paix pour son peuple : » *Audiam quid loquetur in me dominus Deus, quoniam*

*loquetur pacem in plebem suam.* « Ce ne sont pas seulement les saints, *et super sanctos suos;* ce sont aussi les plus grands pécheurs, pourvu qu'ils rentrent en eux-mêmes et qu'ils se tournent vers Dieu : « Ceux qui se convertissent en rentrant au fond de leur cœur : » *Et in eos qui convertuntur ad cor.* Cette lumière divine leur découvre à tous un chemin de paix ; mais il est vrai qu'il est plus difficile aux uns qu'aux autres, et que souvent il paraît à ceux qui sont plongés dans le vice, si rude et si escarpé, qu'ils désespèrent d'y pouvoir marcher. Mais, pourvu qu'ils se fassent violence, il ne leur est pas impossible, puisque cette même lumière qui leur montre ce chemin, leur découvre aussi un secours qu'ils peuvent obtenir par leurs prières, et qui leur peut donner plus de force qu'il n'ont de faiblesse.

## CHAPITRE X.

**Que la vue de la volonté de Dieu comme justice fait le paradis et l'enfer, selon les différentes dispositions de ceux qui la regardent.**

Le regard de la volonté de Dieu comme justice fait la piété des vrais chrétiens sur la terre, et elle fera dans le ciel l'éternelle félicité des bienheureux. C'est dans ce regard que consiste ce torrent de délices dont ils seront enivrés ; car leur souverain plaisir sera de n'avoir plus rien en eux qui s'oppose à la justice de Dieu, et de lui être parfaitement assujettis. Leur gloire sera qu'elle règne sur eux ; et c'est en cette manière que leur charité sera toute pure, parce qu'ils ne rapporteront pas Dieu à eux-mêmes, mais qu'ils se rapporteront à Dieu, et n'aimeront que Dieu en eux. C'est pourquoi saint Augustin, exprimant l'état des saints dans le ciel, dit : « Qu'ils s'anéantiront continuellement en la présence de Dieu, en le préférant à eux-mêmes par un amour éternel. »

Mais ce qui est étrange est que, par un effet tout contraire, ce que Dieu fera connaître de sa justice aux méchants sera leur plus grand tourment, et ce sera ce qui les précipitera dans l'enfer. Car, comme dit une sainte fort éclairée : « Aussitôt qu'une âme est séparée de son corps, elle va droit au lieu qui lui est propre. Et si, étant morte, elle ne trouvait ce lieu que le décret de la justice de Dieu a préparé pour elle, elle serait dans un enfer mille fois plus grand, parce qu'elle se verrait hors de l'ordre et de la

(a) *Ps.* LXXXIV, 5.

disposition de Dieu. Ne trouvant donc point de lieu qui lui soit plus propre et qui lui soit moins pénible que l'enfer, elle s'y précipite comme dans son centre et dans le lieu seul qui lui est convenable[a]. »

Ce n'est pas qu'elle aime cette justice; mais c'est qu'elle la connaît, et que cette justice la confond et la convainc de son indignité; ce qu'elle ne peut souffrir. Il y a une vue de Dieu qui porte à s'unir à lui et à s'exposer à la lumière de ses yeux divins; et il y en a une autre qui porte à le fuir et à se soustraire autant que l'on peut à sa présence. Adam et Caïn éprouvèrent ce mouvement après leurs crimes, et il porta l'un à se cacher dans le paradis terrestre, et l'autre à fuir vagabond dans le monde, pour éviter le remords de sa conscience qui ne lui donnait point de repos. Ce sentiment attaché aux crimes n'est pas un sentiment de crainte et de frayeur, c'est un sentiment de rage et de désespoir. On ne peut souffrir de voir celui que l'on a offensé et que l'on hait, parce que sa vue est un reproche continuel : on voudrait le détruire si on pouvait; et ne le pouvant, on le fuit, et l'on s'en cache autant que l'on peut. Ce sentiment est faible en cette vie, où nous ne concevons qu'imparfaitement la difformité du péché; mais il sera sans bornes dans l'autre, lorsque les péchés auront poussé leurs épines, comme dit saint Augustin[b], et que nous en serons percés.

C'est donc par ce sentiment que les damnés se précipiteront eux-mêmes dans l'enfer, comme au lieu le plus ténébreux, le plus éloigné de Dieu, et où ils seront moins percés des rayons pénétrants de sa justice. Il fait trop clair pour eux en tout autre lieu, et leur vue ne peut souffrir cette lumière qu'ils haïssent.

Le plus grand supplice des yeux malades est de les exposer au grand jour, et de les forcer de le voir. Le plus grand enfer des damnés serait de les obliger de paraître dans la lumière des saints, de voir d'un côté leur gloire et l'amour de Dieu pour eux, et de l'autre leur propre difformité, et la haine que Dieu leur porte. Ainsi leur plus grande envie est de se cacher autant qu'ils peuvent à cette lumière qui les tue.

La vue de la justice de Dieu, jointe à celle de sa miséricorde et de son amour, est une vue qui console et qui soulage. La vue de cette même justice, jointe à celle de sa haine, est une vue qui accable et qui désespère, et qui porte l'âme à sortir de tout autre lieu que de l'enfer.

(a) Sainte Catherine de Gênes. (b) *In Psal.* LVII, n. 20.

Car on peut désirer, par un mouvement d'orgueil, de sortir d'un lieu dont on n'est pas digne. Judas n'était pas humble, lorsque le remords de son crime fit qu'il se jugea lui-même indigne de vivre. Il ne put souffrir le reproche de son indignité, et il quitta la vie pour le fuir. Les damnés, de même, quittent volontairement tous les autres lieux dont ils ne sont pas dignes, pour éviter la vue pénétrante de cette lumière qui les convainc de leur crime, et qui les chasse et les fait fuir devant elle, comme l'ange chassa Adam du paradis.

Ils ne peuvent souffrir d'être hors de l'ordre, non par l'amour de l'ordre, mais parce qu'ils ne peuvent supporter le reproche intérieur de leur désordre.

L'enfer est donc le centre des damnés, comme les ténèbres sont le centre de ceux qui fuient le jour. C'est l'état où la lumière de Dieu les incommode le moins, où les reproches de leur conscience sont moins vifs, où leur orgueil est moins confondu. Ainsi ce leur est une espèce de soulagement que de s'y précipiter. S'ils pouvaient détruire Dieu et son ordre, ils le feraient : mais ils reconnaissent qu'ils ne le peuvent. Ils se cachent donc et s'abîment dans l'enfer ; et ils souhaiteraient qu'il y eût un plus grand chaos entre Dieu et eux, pour se mettre à couvert, s'ils pouvaient, des rayons de cette vérité, qui les va percer jusque dans le plus profond de l'abîme.

---

# DEUXIÈME PARTIE.

---

## CHAPITRE PREMIER.

**Que la vue de la volonté de Dieu comme justice nous oblige de nous soumettre à cette même volonté considérée comme cause de tous les événements. Qu'il faut remonter dans tous ces événements jusqu'à la première cause, sans s'arrêter aux secondes.**

Nous venons de voir la première manière de considérer la volonté de Dieu, qui contient en quelque sorte toute la vie chrétienne, puisqu'elle enferme la connaissance et l'amour de la loi de Dieu. Mais cette vue même, par laquelle nous regardons cette loi comme la règle de nos actions, nous conduit d'elle-même à nous soumettre

à la volonté de Dieu, considérée comme cause de tout ce qui se fait dans le monde, excepté le péché qu'elle ne fait que permettre; et c'est la seconde manière selon laquelle nous avons dit qu'on la devait regarder. Car en découvrant par la foi ces grandes vérités, que Dieu fait tout, qu'il ordonne tout, qu'il règle tout, que rien n'échappe à sa providence; que par tout ce qui arrive dans le monde, il exerce ou sa miséricorde ou sa justice; que les créatures n'ont de pouvoir que ce qu'il leur en donne; qu'elles ne sont que les instruments et les ministres de ses ordres; qu'elles ne sont, selon l'expression de l'Écriture[a], que comme une « cognée dans la main de celui qui en coupe, et comme un bâton dans la main de celui qui en frappe, » nous voyons en même temps dans cette même volonté, considérée comme la justice souveraine, qu'il est juste que Dieu règne et que nous obéissions; que c'est à lui à nous conduire, et à nous à le suivre; que c'est à nous à nous conformer à sa volonté, et non pas à vouloir qu'il s'accommode à la nôtre; et que cette volonté étant toujours juste et toujours sainte, elle est aussi toujours adorable, toujours digne de soumission et d'amour, quoique les effets nous en soient quelquefois durs et pénibles, puisqu'il n'y a que des âmes injustes qui puissent trouver à redire à la justice, et qu'ainsi la peine que nous avons quelquefois à nous y soumettre est une preuve de notre injustice et de notre corruption, qui nous doit porter, non à nous en prendre à Dieu, mais à nous en prendre à nous-mêmes, en nous disant avec le prophète[b] : *Nonne Deo subjecta erit anima mea?* « O mon âme! ne te soumettras-tu point à Dieu? »

Mais pour s'établir dans cette soumission à laquelle la justice même nous oblige, il est bon de regarder souvent cette volonté de Dieu, opérant dans le monde et agissant par toutes les créatures. Car ce qui cause en partie cette révolte que nous sentons dans les choses qui nous arrivent, est que nous nous arrêtons trop aux créatures, et que nous leur imputons les événements. Nous ne voyons que le bâton qui nous frappe et qui nous châtie, et nous ne voyons pas la main qui s'en sert. Si nous découvrions Dieu partout, et que nous le regardassions au travers des voiles des créatures; si nous voyions que c'est lui qui leur donne tout ce qu'elles ont de puissance, qui les pousse dans les choses qui sont bonnes, et qui, dans les mauvaises, détournant leur malice de tous les autres objets auxquels elle se pourrait porter, ne lui laisse point

(*a*) Isaïe, x, 15. (*b*) *Ps.* LXI, 2.

d'autre cours que celui qui sert à l'exécution de ses arrêts éternels, la vue de sa justice et de sa majesté arrêterait nos plaintes, nos murmures et nos impatiences : nous n'oserions pas dire en sa présence que nous ne méritons pas le traitement que nous souffrons, et nous ne pourrions avoir d'autres sentiments que celui qui faisait dire à David[a] : « Je me suis tu, et je me suis humilié, parce que c'est vous qui l'avez fait : » *Obmutui et humiliatus sum, quoniam tu fecisti.* Mais nous sommes bien aises de nous cacher ces vérités, pour avoir sujet de décharger notre mauvaise humeur sur les créatures, pour nous plaindre de leur injustice, et pour nous persuader que c'est à tort que nous sommes affligés.

## CHAPITRE II.

**Que la vue de la volonté de Dieu change à notre égard toute la face du monde. Idée d'une armée. Elle nous découvre le règne de Dieu, rend toutes les histoires des histoires de Dieu.**

Si nous tenions les yeux de notre esprit arrêtés sur cette première et souveraine cause de tous les événements, elle changerait en quelque sorte la face du monde à notre égard, c'est-à-dire qu'elle nous obligerait à changer la plupart des idées que nous nous sommes formées de ce qui s'y passe. Nous n'y verrions plus d'innocents opprimés, nous n'y verrions que des coupables punis. La terre ne serait plus pour nous un lieu de tumulte et de désordre ; ce serait un lieu d'équité et de justice. Nous reconnaîtrions que l'on n'y ôte à personne que ce qu'il mérite de perdre ; que personne n'y souffre que ce qu'il mérite de souffrir ; que la justice et la force y sont toujours jointes ensemble ; que l'injustice y est toujours impuissante ; qu'il n'y a ni malheurs ni infortunes, mais seulement de justes châtiments des péchés des hommes ; que l'on n'y meurt, ni par la nécessité de la nature, ni par les accidents de la fortune, mais que l'on y punit de mort des hommes qui méritent ce supplice, dans le temps et de la manière la plus convenable : enfin, que tout y est juste et saint, et de la part de Dieu qui ordonne tout, et de la part des hommes sur qui ses ordres s'exécutent. Il n'y a que les ministres de cette volonté dominante qui peuvent être injustes, mais dont l'injustice ne saurait empêcher que ce qu'ils font ne soit juste à l'égard de ceux qui le souffrent.

Qu'est-ce qu'une armée, selon cette idée ? C'est une troupe

(a) *Ps.* XXXVIII, 3 et 10.

d'exécuteurs de la justice de Dieu, qu'il envoie pour faire mourir des gens qui ont mérité la mort et qu'il a condamnés à ce supplice. Qu'est-ce que deux armées qui se battent? Ce sont des ministres de cette justice qui se punissent les uns les autres, et qui n'exécutent précisément que ce que Dieu a ordonné. Qu'est-ce qu'un meurtre? C'est la punition d'un coupable par un ministre injuste. Qu'est-ce que des voleurs? Ce sont des gens qui exécutent injustement le juste arrêt par lequel Dieu a ordonné que certaines personnes seraient privées de leurs biens. Qu'est-ce qu'un prince? C'est une verge en la main de Dieu pour punir les méchants.

Ainsi, c'est proprement par cette vue que nous découvrons le règne de Dieu dans le monde et l'éminence de son pouvoir sur toutes les créatures. Car, en regardant autrement les choses du monde, il semblera au contraire que la malice des hommes ait l'avantage sur Dieu même, au moins pour un temps, et que sa justice soit surmontée par leur injustice. Il est à croire que c'est par ce regard de la puissance infinie de Dieu, qui conduit toutes les créatures à ses fins de miséricorde et de justice, que le prophète s'écrie, « que Dieu a régné et qu'il est revêtu de beauté et de force[a], » puisqu'il n'y a que le regard de la Providence qui fasse trouver de l'ordre et de la beauté dans la confusion des choses du monde, et qui découvre l'empire souverain que Dieu y exerce, malgré l'insolence des hommes injustes qui méprisent ses lois et ses volontés.

C'est par une suite de cette vue qu'on peut dire que le récit des choses passées, qui n'est en quelque sorte, pour ceux qui les regardent par une lumière purement humaine, que l'histoire du diable et des réprouvés, parce que les personnes qui paraissent le plus sur le théâtre du monde, et qui ont plus de part aux événements qui le remuent, sont pour l'ordinaire des citoyens de Babylone, dans lesquels le démon habite et par lesquels il agit, est, à l'égard de ceux qui les considèrent par une vue plus haute, l'histoire de Dieu, parce qu'on n'y voit que l'exécution de ses volontés, que les arrêts de sa justice, que les effets de sa puissance. Tout y est édifiant, parce que tout y est juste[3].

(a) *Ps.* XCXII, 1.

## CHAPITRE III.

**Comment la vue de la volonté de Dieu nous doit faire considérer le passé et le futur; et comment la soumission qu'on lui doit s'accorde avec la pénitence, le zèle, la compassion, la prévoyance.**

Le passé est un abîme sans fond qui engloutit toutes les choses passagères; et l'avenir est un autre abîme qui nous est impénétrable. L'un de ces abîmes s'écoule continuellement dans l'autre, l'avenir se décharge dans le passé en coulant par le présent. Nous sommes placés entre ces deux abîmes. Car nous sentons l'écoulement de l'avenir dans le passé; et c'est ce qui fait le présent, comme le présent fait toute notre vie. Ce qui en est passé n'est plus, et ce qui est futur n'est pas encore. Voilà notre état. Et ce que nous devons faire, c'est de prendre la part que Dieu veut que nous prenions au présent, et de regarder et le passé et l'avenir de la manière qu'il veut que nous le regardions.

Car encore que le passé ne soit plus à notre égard, et que le futur ne soit pas encore, néanmoins l'un et l'autre sont à l'égard de Dieu. Sa volonté embrasse tous les temps. Le passé est passé, parce qu'il a voulu qu'il fût en un certain temps; et le futur est futur, parce qu'il veut qu'il soit dans un autre. Ainsi sa volonté comprend et consacre en quelque sorte tous les événements, et passés et futurs. Nous les y trouvons tous; et comme elle est toujours adorable, elle nous oblige à regarder avec respect tous ces événements, et passés et futurs, par la liaison et la dépendance qu'ils ont avec cette divine volonté.

Mais il y a cette différence entre le passé et le futur, que, comme nous connaissons en particulier quelque chose du passé, nous pouvons l'approuver en particulier, et louer la providence de Dieu dans ces événements. Comme nous ne voyons rien au contraire dans l'avenir et qu'il est encore caché en Dieu, nous ne pouvons exercer la soumission que nous devons à sa volonté que par une acceptation générale de tous ses ordres, que nous devons toujours regarder comme très saints et très justes.

Le passé et l'avenir étant donc si étroitement unis à la volonté de Dieu, il semblerait d'abord que la foi ne pût exciter en nous que des sentiments de respect et de soumission pour l'un et pour l'autre, et que l'on ne dût de même avoir à l'égard des choses présentes, qui ne dépendent pas de nous, que des sentiments d'approbation. Mais, si cela est, que deviendra la pénitence qui s'afflige

des maux passés? Que deviendra le zèle et la compassion qui regardent principalement les peines et les misères présentes? Que deviendra la prévoyance qui tâche de les prévenir et de les éviter? Faut-il craindre que Dieu exerce la justice? Faut-il être affligé de ce qu'il permet ou de ce qu'il fait lui-même? Ne juge-t-il pas en permettant le mal, qu'il est meilleur de le permettre que de l'empêcher, comme il lui serait bien facile? Et s'il le juge, ne le devons-nous pas juger nous-mêmes? Peu s'en faut que l'esprit humain ne tire de là cette conclusion impie, qu'on attribuait faussement à saint Paul : que, puisque Dieu est glorifié par les crimes des hommes, il ne les faut plus condamner. « Pourquoi me condamne-t-on encore comme pécheur? » *Quid adhuc tamquam peccator judicor*[a]?

Mais ces difficultés ne viennent que de ce que l'on ne regarde pas la volonté de Dieu tout entière, et que l'on sépare sa volonté, considérée comme justice et comme règle, de sa volonté considérée comme principe de toutes choses. Car, en joignant ensemble ces deux vues, nous trouverons que si Dieu permet le péché par cette volonté qui est la cause des choses, il ne laisse pas que de le condamner et de le haïr par sa volonté considérée comme justice; car le péché est contraire et opposé à cette justice[4]. S'il punit les pécheurs pour leurs fautes par sa volonté opérante, il fait connaître, par sa loi éternelle, que ces fautes sont contraires à la justice, qui est cette même volonté. Ainsi les effets de sa justice présentent en même temps à notre âme la double idée, et de la volonté de Dieu qui permet les péchés, et du déréglement de ces péchés qu'elle condamne. Et ces deux objets doivent causer en nous deux sortes de mouvements; l'un par lequel nous approuvions ce qui vient de Dieu, et l'autre par lequel nous condamnions ce qui vient de l'homme.

C'est par ce regard de la volonté divine que nous allions ces mouvements qui paraissent d'abord contraires et inalliables, tant à l'égard du passé que de l'avenir. Nous nous affligeons de nos péchés, parce que nous voyons dans cette justice souveraine qu'elle les condamne d'injustice, d'insolence, d'ingratitude. Nous y voyons aussi qu'il est juste que nous ressentions ces mouvements, et que nous les excitions en nous-mêmes. Mais, comme nous reconnaissons aussi que Dieu a permis que nous tombassions dans ces péchés pour les faire servir aux fins de sa providence, nous ne sau-

(a) *Rom.*, III, 7.

rions qu'adorer cette permission, parce qu'elle est juste. Et quoique cette connaissance ne nous doive pas ôter le regret de nos péchés, elle doit néanmoins apaiser les troubles et les inquiétudes excessives que nous en pourrions avoir, puisqu'enfin il est également juste et que nous nous affligions de nos fautes dans la vue de la justice de Dieu qui nous en découvre l'énormité, et que nous cessions de nous en troubler dans la vue de la volonté de Dieu qui les a permises pour l'exécution de ses desseins.

C'est proprement cet état de paix qui naît de ce regard de la volonté souveraine de Dieu, que l'apôtre souhaite à tous les chrétiens, lorsqu'il leur dit: « Et que la paix de Dieu, qui surpasse toute pensée, garde vos cœurs et vos esprits: » *Et pax Dei, quæ exuperat omnem sensum, custodiat corda vestra et intelligentias vestras* [a]. Cette paix surpasse tous les autres sentiments, mais elle ne les étouffe pas. Ils ne laissent pas de s'élever dans notre cœur par les vues de la foi, qui nous découvrent ce que Dieu juge de nos actions. Mais nous ne laissons pas aussi d'entrer dans la paix nonobstant ces sentiments, en découvrant que Dieu tout juste a permis et souffert ces péchés, et qu'il veut bien nous les pardonner. L'un de ces deux mouvements serait imparfait sans l'autre; mais étant joints et unis ensemble ils forment une pénitence sans désespoir et une paix sans présomption.

Mais comme Dieu ne découvre pas également ces objets aux hommes, les mouvements qu'ils excitent ne sont pas toujours dans une égale véhémence. Par exemple, il occupe beaucoup les saints en cette vie de l'opposition que leurs péchés ont avec la loi de Dieu, et il ne leur découvre pas avec tant d'évidence la beauté de cette divine volonté, par laquelle il les permet pour leur bien et pour sa gloire; et ainsi les mouvements de pénitence qu'ils ressentent dans la vue de leurs fautes sont plus vifs et plus sensibles que la consolation qu'ils reçoivent de ce qu'ils doivent espérer que Dieu tirera sa gloire et leur salut de leurs péchés mêmes. Et au contraire, dans l'autre vie, les saints seront tellement pénétrés de la joie de voir que tout contribue à la gloire de Dieu, et si pleins de l'admiration de sa providence, qui les aura conduits au salut par le chemin dans lequel ils auront marché, qu'ils seront incapables de ressentir aucune douleur de leurs péchés.

Cette vue de la volonté de Dieu ne nous doit pas aussi rendre insensibles aux maux du prochain. Il est vrai qu'il ne leur arrive

(a) *Phil.*, IV, 7.

rien que de juste; mais nous voyons en même temps dans cette même volonté considérée comme loi, comme justice, comme vérité, que les hommes ne sont point dans l'état auquel ils ont été créés; que ces maux ne viennent point de l'institution de la nature, mais de son déréglement; qu'ils ne sont point conformes au premier ordre de Dieu, ni à sa première inclination qui est toute de bonté. Nous y voyons les liens qui nous unissent à ces personnes misérables, qui nous doivent porter à les aimer. Nous y voyons qu'il est juste que nous les aimions, que nous désirions de les secourir, que nous soyons affligés de leurs maux, et que Dieu approuve que nous lui demandions le soulagement dont ils ont besoin. Il est impossible que toutes ces pensées n'excitent des mouvements de compassion; et cet autre regard de la volonté de Dieu, qui châtie les hommes par ces maux, ne doit servir que pour modérer ces sentiments et non pour les étouffer.

Enfin la vue de la volonté de Dieu qui opère tout, et qui conduit tout à sa gloire, n'empêche point aussi les justes prévoyances que nous devons avoir pour l'avenir, parce que nous ne laissons pas de connaître que la loi de Dieu nous ordonne d'apporter des soins et des précautions raisonnables pour prévenir certains événements et pour en procurer d'autres, en laissant à sa providence de les faire réussir, et en se soumettant à ses ordres par une soumission générale[a]. Saint Paul ne laissait pas de souhaiter d'aller prêcher l'Évangile à Rome, et d'en former le dessein, quoiqu'il ne le souhaitât que dépendamment de la volonté de Dieu. En formant ces desseins, il obéissait à la volonté de Dieu comme loi et comme règle. En se soumettant à sa volonté dans l'exécution de ses desseins, il lui obéissait comme à la cause souveraine de toutes choses, selon les mêmes règles de sa justice éternelle. Car c'est, comme nous avons dit, la justice même qui nous oblige de nous soumettre à la volonté de Dieu dans tous les événements.

La vie de la foi, qui est celle des justes, les oblige donc à se rabaisser aux lumières communes de la prudence humaine, et à employer les moyens humains pour faire réussir les choses qu'ils ont raison de souhaiter, parce qu'elle défend de tenter Dieu[b]. Et cet autre regard de la volonté absolue de Dieu, qui gouverne tout et qui sait tout, ne doit servir qu'à nous consoler dans les événements contraires à nos désirs, et non pas nous donner occasion de faire des prophéties téméraires sur l'avenir, et de nous conduire

(a) *Rom.*, I, 10, et XV, 28 et 32. (b) *Habac.*, II, 4, et *Rom.*, I, 17.

par des pressentiments qui ne sont pour l'ordinaire que des effets d'imagination, auxquels Dieu nous défend de nous arrêter. On ne sait si Dieu veut la paix ou la guerre ; s'il veut que certains désordres finissent, ou s'il ne le veut pas ; s'il veut faire réussir ses desseins par ce moyen, ou par celui-là. On ne doit pas laisser pour cela de tâcher de procurer la paix, de remédier aux désordres, d'employer les moyens que l'on croit les plus propres pour la fin où l'on tend, en abandonnant le succès à Dieu.

## CHAPITRE IV.

**Que l'incertitude de la volonté de Dieu à l'égard de l'avenir nous doit empêcher d'en juger sur des rencontres fortuites. Ce que la vue de cette volonté retranche ou ne retranche pas dans nos actions.**

C'est aussi par un sentiment du respect que nous devons à la volonté de Dieu, que nous sommes obligés d'être très réservés à prendre pour des marques de la volonté de Dieu la rencontre que l'on fait, dans l'Écriture ou dans des livres de dévotion, de certains versets qui nous paraissent conformes à quelque chose que nous avons dans l'esprit. Car, quoiqu'il soit certain qu'ayant rencontré ces versets, Dieu l'a voulu, il n'est point certain néanmoins qu'il ait permis que l'on les rencontrât pour un tel dessein, ni pour nous servir de règle de conduite. C'est notre imagination qui tire cette conséquence, et qui la tire témérairement, puisqu'elle suppose que Dieu ne peut avoir permis cette rencontre que pour une telle fin. Qui sait, au contraire, s'il ne l'a point permise pour éprouver si nous serions fidèles à nous tenir dans la voie de la foi, et à nous attacher aux règles communes, ou si nous nous laisserions aller aux mouvements de vanité qui s'élèvent assez naturellement, lorsqu'on s'imagine que Dieu nous fait des faveurs particulières, et qu'il nous tire de l'ordre du commun des hommes, à qui il ne manifeste ses volontés que par les préceptes généraux de l'Écriture et les instructions ordinaires de l'Église ? Il semble donc qu'il ne soit pas bon de faire tant de fondement sur ces rencontres fortuites, et que l'on a sujet de craindre à l'égard de ces observations ce que l'Écriture dit des songes : « Où il y a beaucoup de songes, il y a aussi beaucoup de vanité : » *Ubi multa sunt somnia, plurimæ sunt vanitates*[a]. Car toute la vanité des songes consiste à

(a) *Eccle.*, v, 6.

conclure, non que Dieu a envoyé un songe, ce qui est toujours vrai en un sens, mais à conclure qu'il a telle et telle signification; et cette même vanité se trouve dans le jugement que nous faisons que Dieu a eu telle ou telle fin en permettant ces rencontres.

La vue de la volonté absolue de Dieu ne change donc point la manière ordinaire de juger des choses, et elle ne retranche point l'application des moyens humains et l'usage des lumières ordinaires. Mais elle en retranche l'inquiétude, l'empressement, les désirs trop ardents pour les choses qui ne sont pas encore arrivées, les tristesses et les chagrins pour celles qui sont ou présentes ou passées. Car si nous sommes persuadés que Dieu fait tout, et qu'il ne peut rien faire que de juste, après avoir donné tout l'ordre qu'il nous commande de donner aux choses, nous devons nous abandonner à lui, et attendre en paix l'exécution et l'accomplissement de ses desseins éternels. Et comme nous les devons adorer lorsqu'ils nous sont manifestés par l'événement, nous les devons aussi adorer par avance lorsqu'ils sont encore cachés par les secrets de la providence.

Il est vrai qu'entre ces événements il y en a qui sont des effets de miséricorde, et d'autres qui sont des effets de justice. Mais comme la justice et la miséricorde de Dieu sont également adorables, nous devons une égale soumission aux uns et aux autres, avec cette différence néanmoins, que la soumission que l'on doit aux effets de miséricorde doit être ordinairement accompagnée de joie et d'actions de grâces, et que celle que l'on rend aux effets de justice doit être accompagnée d'humiliation et de terreur.

Mais ce qui doit et modérer notre joie et tempérer notre terreur, c'est qu'il est souvent impossible de distinguer ce qui est effet de miséricorde ou de justice dans les événements humains, parce que notre esprit est trop étroit pour pouvoir comprendre cet enchaînement infini de causes liées les unes aux autres, qui fait que les plus grands maux sont quelquefois attachés à ce qui paraissait un grand bien, et les plus grands biens à ce qui paraissait un plus grand mal. Ainsi, après avoir fait tout ce qui était en notre pouvoir suivant les règles de la prudence ordinaire, non-seulement la foi, mais la raison même nous obligent d'être comme indifférents à l'égard des événements, parce qu'elle nous fait voir que notre lumière est trop courte et trop bornée pour en pouvoir sainement juger.

## CHAPITRE V.

**Qu'il faut pratiquer la soumission à la volonté de Dieu à l'égard des petits événements. Des défauts corporels. Des suites de nos péchés. Exemple d'Adam.**

Pour s'accoutumer à se soumettre à la volonté de Dieu dans les grands événements capables d'ébranler et d'abattre l'âme, il faut s'accoutumer à l'honorer dans les plus petites circonstances de notre vie, parce qu'elle les règle toutes aussi bien que les plus grandes. En regardant ainsi les plus petits événements comme des effets de la volonté souveraine de Dieu, l'on exerce même la foi davantage, parce que les hommes ont plus de peine à attribuer à Dieu les rencontres ordinaires et petites, que les plus grandes. Un homme bien pénétré de cette pensée ne dira donc jamais qu'une rencontre est fâcheuse, puisque, la regardant comme ordonnée de Dieu, il ne lui est pas permis de s'en fâcher. Il ne se plaindra point d'un rendez-vous qui manque, ni d'une visite importune, ni de la longueur d'un valet à qui il aura donné quelque commission, ni de ce que l'on le fait trop attendre, ni du refus qu'on lui fait d'une grâce, ni d'une petite perte, ni des saisons, ni d'un mauvais temps, ni généralement de toutes les rencontres ordinaires de la vie qui portent les hommes à l'impatience.

Chacun doit accepter avec cette même disposition tous ses défauts corporels, comme la surdité, la faiblesse de la vue, et généralement tout ce qui le peut rendre méprisable aux hommes, comme le manque de mémoire, d'adresse, d'intelligence, la naissance basse, le défaut de bien, sans jamais se plaindre de toutes ces choses, tant parce que c'est Dieu qui en est la cause, que parce que nous ne savons pas si elles ne nous sont point plus avantageuses que celles qui nous plairaient davantage, et qu'en les souffrant de cette manière, elles le deviendront en effet. Il en est de même des maladies, des calomnies, des mauvais traitements, du peu d'état que l'on fait de nous, des aversions, des préventions qu'on peut avoir contre nous. Puisque Dieu fait ou permet tout cela, nous le devons regarder avec tranquillité et avec paix, en nous tenant dans son ordre et en adorant ses jugements. Et la volonté de Dieu, qui règle toutes ces choses, doit avoir plus de force sur notre esprit pour nous les faire accepter, et pour nous les rendre aimables, que ce qu'elles ont de fâcheux pour nous les faire rejeter, et pour nous porter à l'impatience et au murmure.

Il y a des accidents qui sont des suites de nos propres fautes; et si ces suites sont favorables, elles nous donnent un sujet particulier de louer la miséricorde et la bonté de Dieu, qui a su tirer le bien du mal, et convertir en moyen de salut ce qui ne méritait que ses châtiments et la soustraction de ses grâces; mais si ces suites sont fâcheuses et dures, comme si nos fautes ont attiré de grands maux spirituels ou temporels; si nos déréglements ont causé un grand nombre de péchés; si ces suites subsistent et se perpétuent, il ne faut pas que nous les regardions sans douleur; car la volonté de Dieu, considérée comme justice, nous ordonne d'en gémir, de nous en humilier, d'en faire pénitence et de tâcher de détourner ces suites funestes par nos actions et par nos prières. Mais elle nous ordonne en même temps de rentrer dans la paix et d'éviter le trouble et l'inquiétude, et de nous en consoler dans la vue de sa volonté qui les a permises et qui ne laissera pas d'en tirer sa gloire.

Nous en avons le plus grand exemple qu'on se puisse imaginer en la personne d'Adam et d'Ève, car aucun sans doute n'a vu de si funestes suites de ses péchés que celles qu'ils ont vues de leur désobéissance, puisque tous les maux qui sont arrivés à tous les hommes ensemble, tous les péchés qui se sont commis dans le monde, et la damnation de ce nombre innombrable de réprouvés, sont des suites de leur crime. Cependant la volonté de Dieu n'a pas laissé de les en consoler; et si elle ne leur en a pas ôté la douleur lorsqu'ils étaient dans le monde, parce qu'il était juste qu'ils en fissent pénitence, elle l'a entièrement apaisée dans l'autre, puisque, malgré ces effroyables suites qui subsisteront éternellement, Adam et Ève ne laisseront pas de jouir dans toute l'éternité de la paix et de la consolation des justes. C'est la plus grande preuve qu'on puisse avoir de ce que peut la vue de la volonté de Dieu pour apaiser les troubles qui devraient naître naturellement des suites de nos péchés; et après celui-là, quelque mauvais effets que nos actions puissent avoir eus, quelque renversements dont elles aient été cause, personne n'a sujet de perdre l'espérance ni de s'abandonner au trouble par une espèce de désespoir.

Non-seulement ce regard de la volonté de Dieu nous fait souffrir en paix les suites de nos péchés, mais il nous fait aussi porter en patience nos défauts et nos imperfections, aussi bien que les imperfections et les défauts des autres. Ainsi, il allie encore deux mouvements qui paraissent opposés, la soif et le zèle de la justice qui nous fait haïr nos fautes, et la patience qui nous les fait souf-

frir, parce qu'il voit que Dieu lui prescrit l'un et l'autre. L'âme soumise à Dieu lui dit bien, dans le ressentiment qu'elle a de ses misères : « Jusqu'à quand, Seigneur, me laisserez-vous dans cet état ? » *Sed, tu Domine, usquequo*[a] ? Mais cependant elle ne laisse pas d'y être en paix ; elle ne met point d'autres bornes à sa patience que celles de sa vie, et elle se résout en même temps de combattre sans cesse ses imperfections, et de se souffrir néanmoins soi-même sans s'abandonner jamais au découragement, en se contentant de la mesure de la grâce qu'il plaira à Dieu de lui faire. Et c'est ce qu'elle apprend de cet avertissement du Sage : *Qui timent Dominum, custodiunt mandata illius, et patientiam habebunt usque ad inspectionem illius*[b] : « Ceux qui craignent le Seigneur garderont ses commandements, et ils auront patience jusqu'à ce qu'il jette les yeux sur eux. »

## CHAPITRE VI.

**Quelle est la soumission que nous devons à la volonté de Dieu à l'égard de notre salut éternel. Qu'il est juste d'épargner sa propre faiblesse sur ce point. Combien la vue de la volonté de Dieu facilite la conduite de la vie chrétienne.**

Enfin, les plus grands effets de cette soumission à la souveraineté de Dieu, c'est que dans l'incertitude où nous sommes de l'arrêt éternel de notre prédestination et de celui que Dieu prononcera au jour de notre mort qui en sera l'exécution, et qui fera l'éternité de notre bonheur ou de notre misère, elle fait que notre âme reconnaît qu'il est juste, et qu'elle l'adore en cette qualité, en suivant les paroles et l'esprit du prophète, et disant avec lui à Dieu : *In manibus tuis sortes meæ*[c] : « Mon sort est entre vos mains. » Mais elle a grand soin de ne s'abandonner pas trop à cette pensée et de ne s'y enfoncer pas trop avant, la faiblesse de notre esprit n'étant pas capable de la porter ; elle s'applique donc toute à considérer ce que Dieu lui ordonne de faire à cet égard, et quelle disposition il lui prescrit par sa vérité et par sa loi.

Or elle voit dans cette loi : premièrement, qu'il est juste qu'elle épargne sa faiblesse, en ne s'occupant pas d'une pensée si terrible ; secondement, qu'elle n'a aucun sujet de croire que cet arrêt ne lui sera pas favorable, puisque Dieu l'a séparée par tant de grâces du nombre des infidèles, des hérétiques et de ceux qui ne pensent point à Dieu, en la mettant dans le petit nombre des fidèles de son Église qui connaissent sa loi et qui ont quelque désir

(a) *Ps.* VI, 4. (b) *Eccle.*, II, 21. (c) *Ps.* XXX, 16.

de l'observer. Elle voit dans cette vérité qu'au lieu de s'occuper inutilement de pensées de défiance qui ne peuvent que lui nuire, elle doit tâcher uniquement de se corriger de ses fautes, d'y remédier à l'avenir, de se mettre dans la voie de Dieu si elle n'y est pas, et d'y marcher fidèlement si elle y est.

Elle voit que Dieu veut qu'elle nourrisse et entretienne son espérance par tous les justes sujets que la vérité lui fournit, et que surtout elle se garde bien de le regarder comme un ennemi qui n'aurait aucun amour pour elle; car cette idée est fausse et exécrable à l'égard des réprouvés mêmes. « Dieu n'a point fait la mort, dit l'Écriture, et il ne se plaît point dans la perte des vivants[a]. » Si ses créatures s'éloignent de lui, c'est en se rendant indignes des effets de sa bonté, et en l'obligeant par leur malice volontaire à exercer sur elles sa justice. Il y a toujours en Dieu des entrailles de miséricorde pour recevoir les pécheurs s'ils retournaient à lui et s'ils se convertissaient. Son sein paternel leur est toujours ouvert, et ils ont toujours tort de ne se pas convertir. Il est vrai que par une justice secrète Dieu ne croit pas devoir changer la volonté corrompue des réprouvés; mais cette volonté de justice ne détruit point cette bonté essentielle qui est la loi de Dieu même, et sa volonté par laquelle il est prêt de recevoir en sa grâce tout pécheur converti et qui abandonne ses péchés, et par laquelle il lui ordonne de se convertir. C'est de cette bonté que procède cette patience dont parle saint Paul, qui invite les pécheurs à la pénitence. S'ils la faisaient, la miséricorde de Dieu leur serait ouverte, et ses grâces couleraient sur eux avec abondance. Ce sont eux qui en arrêtent le cours et qui y mettent obstacle; mais elles ne laissent pas d'être toutes prêtes dans ses trésors.

Rien ne facilite donc davantage la conduite de la vie chrétienne que ce regard de la volonté de Dieu dans toute son étendue; car il fait voir que toute la vie d'un vrai chrétien est une vie de paix, qui regarde avec tranquillité le présent, le passé et l'avenir dans l'ordre de Dieu, et qui consulte continuellement sa loi pour apprendre d'elle ce qu'il doit faire à chaque moment, et quelle disposition intérieure il doit avoir à l'égard des choses auxquelles il doit s'appliquer. Ces dispositions sont différentes selon les objets, et elles renferment tous les mouvements légitimes de joie, de tristesse, de désir, de crainte, d'amour, d'indignation, de compassion qu'ils doivent exciter. Mais tous ces sentiments sont toujours joints à la disposition générale de repos et de paix que la vue de

(a) *Sap.*, I, 13. (b) *Rom.*, II, 4.

la volonté souveraine de Dieu entretient dans le fond de l'âme d'un chrétien, qui calme et qui modère tous les mouvements particuliers. C'est cette paix dont ceux qui aiment la loi de Dieu jouissent toujours, comme dit David : *Pax multa diligentibus legem tuam*[a]. C'est cette paix que Jésus-Christ laissa à ses disciples en quittant le monde, et que le monde ne connaît point : *Pacem relinquo vobis, non quomodo mundus dat, ego do vobis*[b]. C'est cette paix que l'apôtre saint Paul souhaite aux fidèles, comme nous avons déjà dit, afin qu'elle garde et leur cœur et leur esprit : *Custodiat corda vestra et intelligentias vestras*[c]. Elle apaise les agitations du cœur, en l'attachant à la volonté immuable de Dieu ; elle arrête les troubles que produit dans l'esprit la multiplicité de ses pensées par cette unique pensée : Dieu le veut. Et elle fait ainsi que l'homme se laisse amoureusement emporter au torrent de la Providence, sans se mettre en peine d'autre chose que de s'acquitter fidèlement des devoirs particuliers qui lui sont prescrits à chaque moment par la loi de Dieu.

(*a*) *Ps.* CXVIII, 165. (*b*) Joan, XIV, 27. (*c*) *Phil.*, IV, 7.

---

# NOTES.

Note 1, page 105. — C'est ici le lieu de rappeler le célèbre passage de Cicéron sur la loi naturelle : « *Est quidem vera lex, recta ratio, naturæ congruens, diffusa in omnes, etc. Repub.*, III, 17.

Note 2, page 115. — Pavillon, évêque d'Alet, né à Paris en 1597, mort en 1677, un des prélats les plus recommandables du dix-septième siècle. Il était lié avec Arnauld et les jansénistes, ce qui l'engagea dans quelques démêlés avec le Saint-Siége.

Note 3, page 125. — Nicole est revenu sur cette pensée dans son *Traité de la vigilance chrétienne*, ch. IV, *Essais de Morale*, t. IV.

Note 4, page 127. — Leibnitz a distingué de même la volonté *antécédente*, qui consiste dans l'inclination à faire une chose à proportion du bien qu'elle renferme ; qui, par conséquent, regarde chaque bien à part en tant que bien ; et la volonté *conséquente*, finale, et décisive qui résulte du conflit de toutes les volontés antécédentes, comme dans la mécanique le mouvement composé résulte de toutes les tendances qui concourent dans un même mobile. C'est en vertu de sa volonté antécédente que Dieu exclut le péché ; c'est en vertu de sa volonté conséquente qu'il le permet. Voyez *Essais de Théodicée*, part. I, § 22 et suiv.

# DE LA CRAINTE

## DE DIEU.

*Confige timore tuo carnes meas : à judiciis enim tuis timui.*
*Ps.* CXVIII, v. 120.

**Transpercez mes chairs par votre crainte, car vos jugements me remplissent de frayeur.**

---

## CHAPITRE PREMIER.

**Pourquoi le prophète, étant touché de crainte, demande encore de craindre. Que quoique la crainte naisse d'amour-propre, elle est néanmoins utile.**

Le prophète craint, et cependant il demande à Dieu qu'il lui augmente sa crainte, comme celui qui disait : « Je crois, Seigneur, mais aidez mon incrédulité [a]. Le commencement de crainte que Dieu forme dans notre cœur ne fait que nous convaincre que nous ne craignons pas assez. Nous voyons que Dieu est infiniment terrible, et que nous le craignons peu ; et c'est ce qui nous porte à lui demander qu'il redouble sa crainte en nous, et qu'il en perce notre chair.

Une autre raison de cette demande est que souvènt l'esprit est convaincu qu'il faut craindre Dieu, mais que le cœur n'est pas pour cela touché. Cependant c'est la crainte du cœur qui amortit les tentations, et non la persuasion de l'esprit. Et c'est pourquoi le prophète ne se contente pas de craindre Dieu par l'esprit, *à judiciis enim tuis timui ;* mais il veut que sa chair soit percée de cette crainte, afin que le vif sentiment qu'elle en aura étouffe en elle toutes les tentations qui pourraient flatter ses sens. Une chair percée de clous ne serait guère en état d'être attaquée par la tentation des plaisirs. Il désire donc que la crainte de Dieu fasse cet effet en lui,

(a) Marc, IX, 23.

et qu'elle soit aussi vive et aussi sensible à son âme que des clous qui perceraient effectivement sa chair.

Mais pourquoi faut-il désirer de craindre, puisque la crainte semble être un effet d'amour-propre? Car nous craignons le mal qui nous peut arriver, parce que nous nous aimons. Pourquoi donc, dira-t-on, est-il nécessaire de la demander à Dieu? N'avons-nous pas assez d'amour-propre pour craindre ce qui nous peut causer le plus grand des maux? C'est que, quelque grand que soit notre amour-propre, il est néanmoins aveugle, insensible, stupide, déraisonnable. Il est pénétré de choses de néant; il est insensible aux plus grands objets. Il craint sans raison; et il ne craint point lorsqu'il a toute sorte de raison de craindre. Il est sans ordre et sans règle dans ses mouvements. Une bagatelle l'occupe, le remplit, le transporte, et souvent ce qu'il y a de plus grand au monde ne le touche point. C'est donc une grande grâce de Dieu, lorsqu'il nous fait sentir les choses telles qu'elles sont: car en nous faisant sentir vivement celles qui sont grandes, il amortit le sentiment trop vif que nous avons des petites.

## CHAPITRE II.

**La sensibilité et l'insensibilité de l'homme également prodigieuses. Naissent d'un fond inconnu. Marquent le déréglement et la grandeur de l'homme. Temps de cette vie, temps de stupidité.**

Il y a dans l'homme une sensibilité prodigieuse, capable de mouvements démesurés de tristesse, d'amour, de joie, de crainte, de désespoir, et une insensibilité étonnante, capable de résister aux objets les plus terribles. Les mêmes choses font mourir les uns, et n'émeuvent pas seulement les autres, sans que l'on voie bien la raison et la cause de ces différents effets.

Car ces mouvements violents naissent d'un fond inconnu et d'un abîme caché. Nul ne sait précisément les efforts qu'il faut faire agir pour les exciter: et tout ce que l'on sait est que la raison ne les peut produire comme elle le voudrait, lors même qu'elle les jugerait utiles; et qu'elle ne les peut de même réprimer, lorsqu'elle les juge pernicieux. Quand l'âme n'est touchée que par une partie insensible, rien n'est capable de l'émouvoir. Quand elle l'est par une partie sensible, tout est capable de la faire sortir hors d'elle-même.

La violence et l'inégalité de ces mouvements sont en même temps des preuves du déréglement de l'homme et des marques

de sa grandeur. Elles nous font voir qu'il y a d'étranges ressorts dans son esprit, et que, s'ils étaient vivement touchés, ils produiraient encore des mouvements tout autres que ceux que nous ressentons ordinairement; qu'ainsi les philosophes n'ont rien entendu ni dans son bonheur, ni dans son malheur, en mettant l'un et l'autre dans les sentiments que nous pouvons éprouver dans cette vie. Rien n'est plus ridicule que la pensée qu'ils ont eue, que nous pouvions être heureux par des voluptés grossières et communes, par des curiosités fades, et par une contemplation froide de la vérité et de la vertu. Ces mouvements sont trop languissants pour nous rendre heureux, et l'âme de l'homme est capable d'un plaisir et d'une joie infiniment plus vive et plus sensible. Il en est de même des maux. Quoiqu'on les sente bien plus vivement que les plaisirs, néanmoins ils pourraient encore être sentis mille fois plus vivement. Que s'il n'est pas en notre pouvoir de nous procurer cette joie si vive, ni ces douleurs si perçantes, c'est que Dieu ne veut pas qu'il dépende de nous en ce monde de nous rendre ni heureux ni malheureux, et qu'il veut que l'un et l'autre soit un effet ou de sa miséricorde ou de sa justice dans l'autre.

Le temps de cette vie est donc proprement un temps de stupidité. Toutes nos connaissances y sont obscures, sombres, languissantes, si on les compare à ce qu'elles seront au moment de notre mort, qui lèvera comme un rideau pour nous faire voir les choses telles qu'elles sont. Ce sera alors que toutes les créatures disparaîtront à nos yeux, et que nous ne verrons les royaumes, les principautés, les plaisirs et les maux de ce monde, que comme des atomes indignes de nous occuper. Dieu seul sera grand à notre vue en ce jour-là [a], selon l'expression de l'Écriture. Mais ceux que la mort aura trouvés sans son amour, ne le verront grand que pour en être remplis d'une terreur qui les fera abîmer dans l'enfer pour se cacher autant qu'ils pourront à une majesté si redoutable : au lieu que ceux qui mourront dans son amour, et qui seront purifiés de leurs fautes, ne le verront grand que pour ressentir en même temps des mouvements ineffables d'amour et de joie, qui seront leur éternelle félicité.

C'est ce que nous devons craindre et espérer pour l'autre vie. Mais dans cet état même d'assoupissement où nous sommes ici plongés, l'âme ne laisse pas de sentir des mouvements beaucoup plus vifs les uns que les autres : ce qui lui marque la capacité qu'elle a d'en avoir de tout autres que ceux qu'elle ressent ordinairement. Le corps auquel elle est attachée appesantit sa vigueur

(a) Isaïe, II, 11.

et ralentit ses mouvements; mais il ne les ralentit pas toujours également. Elle est quelquefois plus stupide et plus insensible à l'égard des choses de Dieu, et quelquefois moins : et l'expérience de ces différents états lui donne lieu de découvrir ce qui contribue à exciter ces divers sentiments, et à la mettre dans une disposition si inégale.

## CHAPITRE III.

**Insensibilité, un des plus grands maux de l'âme. Naît d'aveuglement. Idées confuses qu'on se forme de toutes choses. Fausse et vraie idée d'un bal. Autres preuves de cet aveuglement.**

Il est d'autant plus important que l'âme s'applique à considérer les causes de son insensibilité pour Dieu, qu'elle la doit regarder comme un de ses plus grands maux. Car c'est ce qui donne entrée dans l'âme aux impressions des objets des sens, qui seraient peu capables de la toucher si elle l'était autant qu'elle le devrait être des choses de l'autre vie. C'est ce qui la rend faible, languissante, paresseuse dans les actions de piété. C'est ce qui lui fait estimer les biens et les maux de ce monde de beaucoup plus grands qu'ils ne sont. Enfin c'est cette insensibilité pour Dieu qui la rend sensible pour les créatures, puisqu'elle ne saurait être sans quelque pente, et qu'il faut toujours qu'elle s'attache à quelque objet. Ainsi un de ses principaux devoirs, c'est de tâcher d'en reconnaître les causes et d'y apporter tous les remèdes qui lui sont possibles.

Or il est visible que la cause générale de notre insensibilité est la faiblesse et l'aveuglement de notre esprit, qui ne conçoit les choses les plus terribles que par des idées sombres et confuses, qui n'ont rien de vif ni de sensible, et qui n'excitent ainsi que des mouvements faibles et languissants. Il sépare les choses qui sont jointes, et il s'occupe entièrement d'une petite partie d'un objet, sans faire réflexion sur tout le reste de ce qu'il contient. On ne conçoit la mort que sous l'idée de la grimace d'un homme mourant, sans y voir rien de ce qui l'accompagne. On ne conçoit le péché que sous l'idée de ce qu'il a qui flatte les sens, sans y apercevoir ce qui le rend si horrible aux yeux de Dieu. Cette sorte de stupidité se rencontre presque dans tous les vices. Car il faut que, pour y prendre plaisir, nous n'en regardions qu'une légère surface, et que nous en éloignions de notre esprit toutes les suites. Nous ne voyons jamais qu'une petite partie du spectacle qui est exposé aux yeux de notre âme; et c'est ce qui fait que nous sommes capables de nous croire heureux dans nos plus grandes misères.

Que voient, par exemple, les gens du monde dans un bal? Une assemblée de personnes agréables qui ne pensent qu'à se divertir, à prendre part et à contribuer au plaisir commun; des femmes qui font tout ce qu'elles peuvent pour se rendre aimables, et des hommes qui font ce qu'ils peuvent pour leur témoigner qu'ils les aiment. Ils y voient un spectacle qui flatte les sens, qui remplit leur esprit, qui amollit leur cœur, et qui y fait entrer doucement et agréablement l'amour du monde et de ses créatures. Mais qu'est-ce que la lumière de la foi découvre dans ces assemblées profanes à ceux qu'elle éclaire, et à qui elle fait voir tout le spectacle qui est véritablement exposé à leurs yeux, et que les anges y voient? Elle leur découvre un massacre horrible d'âmes qui s'entre-tuent les unes les autres; elle leur découvre des femmes en qui le démon habite, qui font à de misérables hommes mille plaies mortelles, et des hommes qui percent le cœur de ces femmes par leurs criminelles idolâtries. Elle leur fait voir les démons qui entrent dans ces âmes par tous les sens de leur corps, qui les empoisonnent par tous les objets qu'ils leur présentent, qui les lient de mille chaînes, qui leur prépare mille supplices, qui les foulent aux pieds, et qui se rient de leur illusion et de leur aveuglement. Elle leur fait voir Dieu qui regarde ces âmes avec colère, et qui les abandonne à la fureur des démons.

Cela passe pour figure, pour déclamation, pour exagération : et cependant il n'y a rien de plus effectif. La réalité passe infiniment toutes ces figures; et ces plaies et ces coups mortels ne sont que de faibles images de ce qui est en effet. Il y en a qui ne le croient pas, et c'est une autre sorte d'aveuglement. Mais il y en a qui le croient et qui n'y pensent pas, et c'est cette stupidité dont je parle. Leur pensée s'arrête au simple rapport de leurs yeux, et toutes les connaissances qu'ils ont par la foi ne leur servent de rien et ne se présentent point à eux. Elles demeurent je ne sais dans quels replis de leur esprit, mais elles ne changent point cette manière animale de ne concevoir les choses que par les sens.

Voici encore d'autres preuves de cette stupidité dont nous parlons. Quand il s'agit de passer de la spéculation à la pratique, les hommes ne tirent point de conséquence; et c'est une chose étrange comment leur esprit se peut arrêter à certaines vérités spéculatives, sans les pousser aux suites de pratique, qui sont tellement liées avec ces vérités qu'il semble impossible de les en séparer. « Si je suis votre Dieu, où est l'honneur qui m'est dû? » (a)

(a) *Malac.*, I, 6.

dit Dieu même dans l'Écriture. C'est qu'il y a une suite nécessaire entre connaître Dieu et l'honorer; mais, quelque liées que soient ces connaissances, l'aveuglement de l'esprit humain les sait bien désunir. Il connaît Dieu, et ne l'honore pas. Il en demeure là, et ne pense pas même qu'il soit nécessaire de l'honorer. Il est convaincu qu'il y a un Dieu, et il n'en tire aucune conclusion pour le réglement de sa vie.

Qui ne croirait aussi que les hommes étant parvenus à la connaissance de l'immortalité de leur âme, ils la porteraient bien avant, et qu'ils en concluraient qu'il faut donc employer toute leur vie à lui procurer un état heureux après sa mort? Il n'y a point de conséquence plus sensible que celle-là; cependant combien de grands esprits ont travaillé à l'établissement de ce point, qui ne paraissent pas avoir beaucoup pensé à cette conséquence!

Nous en faisons de même dans les vérités les plus terribles de la religion; nous nous contentons de les savoir, et nous nous arrêtons à la simple spéculation. C'est Dieu qui fait tout, et qui opère par sa grâce le vouloir et l'action. Nous croyons cette vérité, et nous aimons à en parler. Que s'ensuit-il de là? Que nous devons implorer continuellement cette grâce, dont nous avons un besoin si continuel. Cependant la connaissance du besoin de la grâce ne nous rend pas plus assidus à la prière, et nous ne laissons pas souvent d'être aussi pélagiens dans nos actions et dans la conduite de notre vie que si ces vérités nous étaient entièrement inconnues.

« Le diable nous environne sans cesse comme un lion rugissant, et il ne cherche qu'à nous dévorer[a], » dit l'apôtre saint Pierre. Quelle crainte, quel tremblement cette pensée ne devrait-elle point nous causer! et notre frayeur ne devrait-elle pas être incomparablement plus grande que si l'on nous disait que nous sommes entourés de voleurs et d'assassins qui nous veulent égorger? Combien de gens néanmoins récitent tous les jours ce passage de saint Pierre, sans être touchés d'aucun sentiment de crainte?

Si je croyais, disent certains calvinistes, que le corps de Jésus-Christ fût présent dans l'hostie, je porterais bien un autre respect à ce sacrement que les catholiques. Ils jugent qu'ils feraient ce qu'ils devraient faire, et ils s'imaginent que cette connaissance ferait dans leur esprit l'impression qu'il serait raisonnable qu'elle y fît. Et, en effet, quand on nous dit que le roi est présent, chacun

(a) I. *Pet.*, v, 8.

se compose et se tient dans le respect; mais en parlant ainsi ils font voir qu'ils ne connaissent pas le fond de leur cœur; s'ils prenaient la peine de se consulter eux-mêmes, ils verraient qu'en mille rencontres leur connaissance demeure stérile, sans produire les effets qu'il semble qu'elle devrait produire naturellement. Ne croient-ils pas eux-mêmes que Dieu est présent partout? et cependant sont-ils plus réglés dans leurs actions que les autres, et la connaissance de cette présence les retient-elle plus en leur devoir que s'il n'était que dans le ciel?

Il ne faut pas néanmoins s'étonner que notre esprit nous porte naturellement à croire que si nous avions telle ou telle connaissance, nous ferions les choses auxquelles ces connaissances obligent. C'est qu'en effet la nature et la raison nous y portent, et que nous n'en sommes empêchés que par le déréglement de la volonté; et c'est pourquoi cette prodigieuse insensibilité qu'on voit dans les hommes à l'égard des choses dont ils devraient être le plus touchés, est une marque évidente qu'ils ne sont point dans l'état où ils ont été formés, et que leur nature est corrompue. Cette stupidité monstrueuse ne saurait être naturelle; ils s'affligent des moindres choses jusqu'au désespoir; et lorsqu'il y va de tout leur être et de leur bonheur ou de leur malheur éternel, ils n'en sont non plus touchés que s'il s'agissait d'une chose de néant.

Mais cette insensibilité n'est pas seulement dans tous les hommes une marque de la corruption générale de la nature; elle est encore dans les chrétiens une preuve des ténèbres horribles que les péchés commis après le baptême répandent dans l'âme; et rien ne fait mieux voir que non-seulement le péché engendre la mort[a], comme dit l'apôtre saint Jacques, mais qu'il la porte aussi avec soi, et qu'il ôte à l'âme la vie et le sentiment. Car si l'âme d'un chrétien qui vit dans le désordre n'était en un état de mort, serait-il possible qu'il pût goûter un moment de repos? Il sait qu'il est sous la puissance du diable, qu'il peut mourir à tout moment, que l'enfer est ouvert pour l'engloutir, que peut-être il n'y a plus de grâce pour lui; cependant il est sans inquiétude et sans crainte; il jouit tranquillement des plaisirs qu'il sait être la cause de son malheur. Ces connaissances que la foi lui donne malgré lui demeurent sans action et sans effet; elles ne le troublent point; il agit, il parle comme un homme qui n'a rien à faire qu'à se divertir en cette vie et qui n'aurait rien à craindre en l'autre[1].

(a) *Jac.*, I, 15.

## CHAPITRE IV.

**Que l'insensibilité se remarque aussi dans des chrétiens dont la vie est réglée. Diverses causes de cet état. Il est inutile de s'en inquiéter, mais il le faut craindre. Utilité de s'appliquer aux objets de crainte.**

La stupidité que l'on remarque dans les mauvais chrétiens est certainement horrible; mais on en voit la cause : il ne faut pas s'étonner s'il fait nuit quand la lumière est éteinte, et si l'on ne sent rien quand on est mort. Il y a bien plus de sujet de s'étonner que cette insensibilité se rencontre souvent dans des âmes où il semble que le péché ne domine pas, qui s'acquittent extérieurement des devoirs essentiels du christianisme, qui pratiquent divers exercices de piété, et qui mènent une vie exempte de crime. Car si elles ont ce cœur nouveau et ce cœur de chair qui est propre à la loi nouvelle, d'où vient qu'il a si peu de mouvement en elles? Si le Saint-Esprit les anime, pourquoi en voit-on si peu de marques? Si elles sont éclairées de la lumière de Dieu, d'où vient qu'elles ne voient point leurs dangers ou qu'elles n'en tremblent pas? Si l'on s'applique à rechercher les causes de cet effet, on trouvera qu'il y en peut avoir de fort différentes.

Car cet état n'est en quelques-uns qu'une épreuve de Dieu; c'est en d'autres une punition de leur négligence; il y en a en qui le naturel y a beaucoup de part. Mais, sans se mettre en peine de discerner ces causes qu'autant que Dieu nous les découvrira, il semble que tous ceux qui sont dans cet état ont une obligation commune de travailler à en sortir, quoiqu'il soit plus dangereux aux uns qu'aux autres, parce qu'il faut se conduire par les lumières de la foi, qui nous apprennent que l'insensibilité est d'elle-même un très grand mal, qui nous doit faire appréhender cette menace terrible que Dieu fait aux âmes qui ne sont pas assez touchées de sa crainte, en leur déclarant « qu'elles s'en trouveront mal à la fin de leur vie; » *cor durum habebit male in novissimo* [a]. Et c'est ce qui les doit porter à embrasser avec soin tous les moyens qu'elles jugeront utiles pour s'en délivrer et pour amollir la dureté de leur cœur.

Il est inutile de s'inquiéter de cet état, puisque l'on n'y remédie pas par l'inquiétude, mais il n'est pas inutile de le craindre; c'est, au contraire, un des principaux devoirs de ceux qui y sont, d'exci-

(a) *Eccl.*, III, 27.

ter en eux une frayeur salutaire, en se remettant devant les yeux ces instructions du Sage : « Qu'il est impossible d'être justifié sans crainte : » *qui sine timore est, non poterit justificari* [a]; « que la crainte est le commencement et la racine de la sagesse : » *radix sapientiæ est timere Dominum* [b]; « que c'est la source de la vraie joie : » *timor Domini delectabit cor* [c]; et « qu'il n'y a que les âmes craintives qui aient sujet d'espérer un traitement favorable à la fin de leurs jours : » *timenti Dominum bene erit in extremis* [d].

Pour entrer dans cette disposition, que la lumière de la foi fait voir être si nécessaire à tout le monde, il faut éviter un défaut et une illusion d'amour-propre où plusieurs personnes se laissent insensiblement aller, qui est de se faire une dévotion si spirituelle, qu'elles ne s'appliquent presque jamais aux objets qui leur pourraient donner de la crainte ; comme la considération de la mort, de l'éternité, de l'enfer, des jugements de Dieu et des sujets qu'elles ont de se défier de leur état ; car l'amour-propre aime à éloigner ces objets tristes, et il ne manque pas de leur fournir des spiritualités gaies. Mais les saints, qui étaient sans doute plus spirituels que nous, ne nous ont pas donné cet exemple ; ils n'ont point évité ces pensées communes que l'on traite de grossières ; ils ont cru, au contraire, qu'il était très utile de les avoir continuellement dans l'esprit, n'y ayant rien dont Dieu se serve plus souvent pour retirer les âmes d'une certaine évaporation que leur insensibilité produit, et pour les faire rentrer en elles-mêmes, que de la vue de ces terribles objets.

## CHAPITRE V.

**Idée que l'on doit avoir de la rigueur de la justice de Dieu. Nombre effroyable de réprouvés. Spectacle terrible du carnage spirituel que le démon fait dans l'Église même. Fausse assurance où nous vivons.**

La plupart du monde ne doit donc point s'appliquer tellement à regarder la miséricorde de Dieu, qu'ils ne considèrent en même temps sa justice et la sévérité de ses jugements ; et pour s'en former quelque idée, on la doit regarder dans ce nombre infini d'hommes que Dieu a abandonnés aux désirs de leur cœur avant l'incarnation de son Fils, dans ces nations entières qui n'ont jamais ouï parler de l'Évangile, et qui sont demeurées ensevelies dans les ténèbres et les ombres de la mort ; dans cet autre monde que

(a) *Eccl.*, I, 28. (b) *Ibid.*, 25. (c) *Ibid.*, 12. (d) *Ibid.*, 13.

l'on vient de découvrir, et qui a été plus de cinq mille ans dans une ignorance absolue de Dieu; dans cette multitude de mahométans qui occupent une si grande partie de la terre, et qui sont plongés dans mille superstitions brutales; dans cette foule d'hérétiques qui, joints ensemble, surpassent de beaucoup le nombre des catholiques; dans ces régions autrefois remplies d'évêques et de chrétiens, comme l'Afrique, où présentement l'on n'en trouve presque plus; et enfin dans ce nombre prodigieux de mauvais chrétiens dont l'Église est tellement remplie qu'à peine y en trouve-t-on de véritables.

Tous ces gens aveugles et abandonnés à leurs passions sont autant de preuves de la rigueur de la justice de Dieu; c'est elle qui les livre aux démons qui les dominent, qui se jouent d'eux, qui les trompent, qui les jettent dans mille désordres, qui les affligent dans ce monde par une infinité de misères, et qui les précipitent enfin dans l'abîme pour les tourmenter éternellement. C'est elle qui permet à ces démons non-seulement de posséder entièrement toutes les nations infidèles, mais de causer des ravages étranges dans l'Église même, dont ils usurpent souvent les ministères en y faisant entrer des gens vides de charité, dans lesquels ils habitent et exercent leur puissance. Ce qui fait dire au prophète[a] : « J'assemblerai toutes les lignées des royaumes d'aquilon, et ils viendront tous mettre leur trône à l'entrée des portes de Jérusalem et tout autour de ses murailles; » car plusieurs de ceux qui sont comme établis pour garder les portes de l'Église et pour y recevoir les fidèles, et un grand nombre de ceux à qui la garde de sa discipline est commise, et qui sont ainsi comme des sentinelles qui ont ordre de veiller sur ses murailles, ne sont que des habitants d'*aquilon*, c'est-à-dire des gens sans charité, et qui n'ont point en eux la chaleur de l'esprit de Dieu.

Ainsi le monde entier est un lieu de supplices, où l'on ne découvre, par les yeux de la foi, que des effets effroyables de la justice de Dieu; et, si nous voulons nous le représenter par quelque image qui en approche, figurons-nous un lieu vaste, plein de tous les instruments de la cruauté des hommes, et rempli, d'une part, de bourreaux, et de l'autre, d'un nombre infini de criminels abandonnés à leur rage. Représentons-nous que ces bourreaux se jettent sur ces misérables, qu'ils les tourmentent tous, et qu'ils en font tous les jours périr un grand nombre par les plus cruels

(a) Jerem., I, 15.

supplices; qu'il y en a seulement quelques-uns dont ils ont ordre d'épargner la vie; mais que ceux-ci même n'en étant pas assurés, ont sujet de craindre pour eux-mêmes la mort qu'ils voient souffrir à tous moments à ceux qui les environnent, ne voyant rien en eux qui les en distingue.

Quelle serait la frayeur de ces misérables qui seraient continuellement spectateurs des tourments les uns des autres, qui y participeraient eux-mêmes, et qui appréhenderaient continuellement que ceux qu'ils souffrent ne se terminassent, comme ceux des autres, par une mort cruelle et honteuse? Les folles joies et les vaines inquiétudes du monde pourraient-elles trouver place dans leur esprit? L'orgueil serait-il capable de les tenter dans ce malheureux état? et néanmoins la foi nous expose bien un autre spectacle devant les yeux; car elle nous fait voir les démons répandus par tout le monde, qui tourmentent et affligent tous les hommes en mille manières, et qui les précipitent presque tous, premièrement dans les crimes, et ensuite dans l'enfer et dans la mort éternelle.

C'est la vue de ce spectacle qui fait qu'Isaïe s'écrie : *Propterea dilatavit infernus animam suam, et aperuit os suum absque ullo termino, et descendent fortes ejus, et populus ejus, et sublimes gloriosique*[a], c'est-à-dire que la bouche de l'enfer est toujours ouverte, et que les grands et les petits, les forts et les faibles, les riches et les pauvres y entrent pêle mêle à tous moments. C'est cette vue qui a fait dire à Jérémie : *O mucro Domini, usquequo non quiesces? Ingredere in vaginam tuam*[b]; « ô, épée de la justice de Dieu! ne vous reposerez-vous point? remplirez-vous toujours la terre de meurtres? ne cesserez-vous point de désoler l'Église même, en abandonnant à ses ennemis la plupart de ceux qui paraissent ses enfants? » C'est encore ce que l'ange fit voir à saint Jean, par ce pressoir horrible où le sang de ceux que l'on y brisait s'écoulait de toutes parts par dessus la cuve[c]; car ce sang n'est pas le sang des corps matériels, c'est celui des âmes charnelles que les démons privent de la vie de la grâce par les crimes où ils les engagent.

Nous passons nos jours au milieu de ce carnage spirituel, et nous pouvons dire que nous nageons dans le sang des pécheurs; que nous en sommes tout couverts, et que ce monde qui nous porte est un fleuve de sang, puisque la vie du monde est toute

(*a*) Isaïe, v, 14. (*b*) Jerem., XLVII, 6. (*c*) *Apoc.*, XIV, 19 et 20.

composée d'actions criminelles qui ont causé la mort à ceux qui les ont commises et qui y portent les autres par la contagion du mauvais exemple. Pour périr, il n'y a qu'à s'y laisser entraîner. Rien ne nous distingue de ceux qui meurent à notre vue. Nous n'avons pas plus de force qu'eux pour résister à la rage des démons. Notre seule espérance est dans le secours de celui qui nous en a délivrés jusqu'à présent, et qui nous l'offre pour nous en délivrer à l'avenir. Cependant à peine y pensons-nous. Nous n'avons aucun sentiment de notre délivrance pour le passé, aucune crainte de notre danger présent, aucune inquiétude pour l'avenir; parce que nous ne voyons ni la grandeur de nos misères, ni la grandeur de nos dangers, ni la grandeur des maux dont nous sommes menacés.

Les Pères témoignent que rien n'était plus utile à l'Église que les persécutions visibles, parce qu'elles tenaient tous les chrétiens dans la crainte et dans un saint tremblement. Ils voyaient tous les jours ravir quelques-uns de leurs frères, et chacun, s'imaginant que ce serait peut-être à lui le lendemain à confesser Jésus-Christ devant les juges, au milieu des tourments, ne pensait qu'à s'y préparer par tous les exercices d'une vie chrétienne. « Quand est-ce, dit Tertullien[a], que la foi est plus vive que lorsque l'on craint davantage, et quand craint-on davantage qu'au temps de la persécution? C'est alors que toute l'Église est dans une sainte frayeur, que la foi est plus vigilante dans cette guerre spirituelle, qu'elle est plus exacte dans l'observation des jeûnes, des stations, des prières et des exercices d'humilité. » C'était l'effet de ce spectacle extérieur, et néanmoins celui que la foi nous découvre est bien autrement terrible. Ce ne sont pas des hommes, mais des démons qui arrachent à l'Église ses enfants. Ils ne tuent pas leurs corps seulement, mais encore leurs âmes. Ils ne leur font pas souffrir des tourments passagers pour leur procurer une couronne immortelle, mais ils les perdent pour l'éternité. La mort des martyrs était pour plusieurs une semence de vie, selon la parole d'un ancien[b] : et la mort spirituelle des chrétiens n'est pour la plupart des autres qu'une semence de mort, en les corrompant par l'exemple des déréglements qui l'ont causée. Enfin, comme les persécutions n'étaient ni continuelles ni universelles, la plus grande partie des chrétiens ne laissait pas de trouver moyen de s'en garan-

(a) *De fugâ in pers. initio.*
(b) Tertull., *Apolog. in fin. S. Justin.; dialog. cum Tryph.*

tir : au lieu qu'il y a peu de chrétiens qui ne soient emportés par cette persécution spirituelle et par le débordement des vices qui inondent toute l'Église. D'où vient donc que les premiers chrétiens étaient si touchés des persécutions visibles, et que nous le sommes si peu des persécutions invisibles? C'est que les unes se voyaient par les yeux du corps, et que les autres ne s'aperçoivent que par les yeux de la foi; où plutôt c'est que leur foi était vive et éclairée, et que la nôtre est languissante, obscure et sans lumière.

Il semble, à nous voir agir, que nous avons des lettres d'assurance de notre salut; que Dieu même nous ait révélé que les démons ne nous peuvent nuire. On dirait que nous avons une entière certitude que nous possédons sa grâce, et que nous ne la perdrons jamais, et que nous sommes dans son élection éternelle. Nous regardons les dangers et les malheurs des autres comme si nous n'avions rien à craindre pour nous-mêmes, et comme on regarde du port les tempêtes qui agitent et engloutissent les vaisseaux qui sont sur la mer.

Si nous détestons dans notre esprit la fausse assurance dont les calvinistes flattent les hommes, en vérité nous l'approuvons en quelque sorte par nos actions et par les sentiments de notre cœur.

Nous nous reposons sur la miséricorde de Dieu, non par une confiance de charité, mais par une insensibilité d'amour-propre. Et c'est pourquoi c'est à nous que l'Écriture parle lorsqu'elle avertit « de ne dire point que la miséricorde de Dieu est grande : » *ne dicas miseratio Dei magna est*[a]; car elle ne laisserait pas d'être grande quand elle nous aurait laissés périr, et qu'elle nous aurait mis au nombre de tant de nations que sa justice a laissées dans les ténèbres, et de tant de chrétiens qui sont assujettis à l'empire des démons. Nous nous imaginons que nous sommes fort considérables devant Dieu. Mais si tous les hommes de la terre ne sont devant ses yeux qu'une goutte d'eau et un peu de poussière, comme parle l'Écriture[b], quelle place occuperons-nous dans cette goutte d'eau et dans ce peu de poussière? S'il est donc juste d'espérer en sa miséricorde, après tant d'effets que nous en avons ressentis, il n'est pas moins juste de craindre sa justice qui est si terrible, et dont nous voyons des effets si épouvantables dans tous les temps et dans tous les lieux du monde.

(*a*) *Eccl.*, v, 6. (*b*) Isaïe., xl, 15.

## CHAPITRE VI.

**Qu'il est utile de détruire dans son esprit les prétextes que l'amour-propre nous fournit de ne craindre pas. Innocence extérieure, signe équivoque de l'état de la grâce.**

Il ne faut jamais détruire dans son âme l'espérance en la miséricorde de Dieu et la confiance en son amour éternel; mais la crainte de la justice ne la détruit pas, au contraire elle l'établit et la fortifie, puisque cette crainte même est un des plus grands effets de sa miséricorde, et que nous aurons d'autant plus de sujet d'espérer qu'il nous regarde favorablement, que nous aurons plus de crainte de sa justice. Craignons Dieu parce qu'il est redoutable, et espérons en lui parce que nous le craignons. Ceux qu'il abandonne ne le craignent point, et ne désirent point de le craindre; et c'est pourquoi il n'est pas inutile de détruire dans son esprit tous les faux prétextes que l'amour-propre prend pour s'établir dans une mauvaise sûreté, et pour éviter les pensées et les mouvements de crainte, qui lui sont toujours incommodes, parce qu'ils troublent toujours un peu cette tranquillité et ce repos dont il est bien aise de jouir.

On fonde d'ordinaire cette confiance ou sur une assurance trop grande de la rémission des péchés qu'on a commis après le baptême, directement opposée à l'Écriture, qui nous avertit de n'être pas sans crainte pour les péchés dont nous croyons avoir obtenu le pardon : *De propitiato peccato noli esse sine metu*[a], ou sur ce que l'on pratique depuis longtemps les devoirs communs de la piété chrétienne. Mais pour tempérer cette confiance excessive par des sujets légitimes de crainte que la vérité nous fournit, il n'y a qu'à se souvenir que personne ne sait avec certitude si c'est la charité ou la cupidité qui domine dans son cœur; et cette incertitude est beaucoup grande dans les personnes froides et négligentes; car il est certain que comme les hérétiques pratiquent quantité de bonnes œuvres extérieures sans charité, on en peut pratiquer dans l'Église même qui n'auront pas un meilleur principe, n'étant pas plus difficile d'observer sans grâce les préceptes extérieurs de la loi de Jésus-Christ, que d'observer ceux de Mahomet, qui ne sont pas quelquefois moins difficiles.

Ainsi cette innocence extérieure, qui ne consiste que dans l'ob-

(a) *Eccl.*, v, 5.

servation des devoirs extérieurs de la religion chrétienne, est un signe fort équivoque de la grâce et de l'innocence extérieure, puisque ce peut être un pur effet de la coutume, de l'habitude, de la vue des créatures, et d'une crainte purement humaine. Et quoique l'on ne doive pas porter légèrement ce jugement de soi-même, on peut craindre néanmoins avec raison que Dieu ne le porte, et qu'il ne nous mette au rang de ceux dont il dit : « Ce peuple m'honore des lèvres, et son cœur est fort éloigné de moi[a]. »

Il ne faut pas aussi s'exempter de crainte par cette doctrine commune, que l'on ne perd la grâce que par un péché mortel, et que l'on ne se souvient point d'en avoir commis; car qui est-ce qui peut avoir cette assurance? Tout le témoignage qu'on se peut rendre ne regarde tout au plus que les péchés corporels; mais combien y en a-t-il dont nous ne connaissons pas la mesure? Qui sait s'il n'a point perdu la grâce par l'orgueil, par l'envie, par la paresse spirituelle, par l'amour de soi-même par une attache criminelle aux choses du monde? Saint Bernard[b] témoigne que le seul crime d'ingratitude pour les grâces qu'on a reçues de Dieu peut être si grand qu'il égale quelquefois l'énormité de plusieurs péchés corporels. Et c'est en ce sens, selon saint Chrysostome, qu'il est dit que les péchés remis sont de nouveau imputés, parce que l'ingratitude où l'on tombe en oubliant une si grande grâce les contient tous en quelque façon, et nous rend aussi coupables que si Dieu ne nous avait point pardonné. Or qui peut s'assurer de n'être pas coupable de cette ingratitude?

## CHAPITRE VII.

**Sujet que l'on a de craindre pour l'abus qu'on a fait des vérités de Dieu. Des occasions qu'on a eues de s'avancer. Des fêtes et des mystères que l'Église célèbre le long de l'année.**

Si nous avions un peu de lumière, quel sujet de crainte ne pourrions-nous point encore tirer de l'abus que nous avons fait des grâces de Dieu? Il n'y a pour cela qu'à parcourir les principales de ces grâces. Rien n'est plus étonnant que les menaces que Jésus-Christ fait à ceux de Capharnaüm[c], qu'ils seront traités plus durement au jour du jugement que Sodome et Gomorre, c'est-à-dire que deux villes souillées par les crimes les plus abominables; car le seul fondement de ces menaces est qu'ils n'avaient pas bien usé

(a) Isaïe, XXIX, 13. (b) Voyez *Serm.* XXVII, *de diver.* (c) Matt., XI, 23, 24.

des grâces que Jésus-Christ leur avait faites en opérant tant de miracles à leur vue, et en leur donnant tant d'instructions. On ne voit pas d'ailleurs qu'ils fussent plus déréglés, ni plus ennemis de Jésus-Christ que les autres Juifs. Or, qui est-ce qui n'a pas sujet de craindre que Jésus-Christ ne lui fasse le même reproche? N'avons-nous pas reçu de lui infiniment plus de grâces que les Capharnaïstes? Cependant où est l'usage que nous en avons fait? Où sont les trésors des vertus que nous avons acquis par le moyen de ces talents que Dieu nous avait mis entre les mains? Nous avons cru à la vérité, mais où sont les œuvres de notre foi? Où est l'usure qu'il nous redemandera de ses bienfaits? Il faut avoir une étrange insensibilité pour n'être pas effrayé de cette pensée, qu'il se trouvera des gens dans lesquels on n'aura vu aucun déréglement extraordinaire qui ne laisseront pas d'être jugés par la vérité même plus coupables que ceux de Sodome, pour le seul abus des grâces de Dieu.

Toutes les occasions que Dieu nous a présentées de nous avancer dans la vertu sont autant de grâces dont il nous redemandera compte. Ce sont autant de moissons abondantes qu'il nous commandait de recueillir, et dont il voulait que nous fissions provision pour nous soutenir dans les temps où il devait permettre que nous fussions éprouvés. Par exemple, les maladies et les souffrances sont le temps de la moisson de la patience; les rebuts et les mépris sont le temps de la moisson de l'humilité; les pertes que Dieu nous envoie sont le temps de la moisson de la pauvreté. Celui qui use bien de ces temps de moisson est sage, selon l'Écriture : *Qui congregat in messe, filius sapiens est*[a], parce qu'il fait provision des grâces qui lui seront nécessaires en un autre temps; mais elle nous avertit que celui qui en usera mal sera confondu : *Qui autem stertit æstate, filius confusionis*[b]. De quel nombre sommes-nous, et quel usage pouvons-nous dire que nous ayons fait de tant de moissons que Dieu nous a présentées?

L'Église distribue des grâces toute l'année, en diverses saisons, et la dévotion des fidèles devrait être de suivre son esprit, comme les êtres naturels ne manquent jamais de suivre l'esprit général qui règle le cours de toute la machine du monde. Les oiseaux, comme dit l'Écriture[c], gardent exactement leurs saisons; ils font leurs nids en un certain temps, ils se dépouillent en un autre par un ordre réglé et invariable. La piété a de même ses temps; il y

(a) *Prov.*, x, 5. (b) *Ibidem*. (c) Jer., VIII, 7.

en a un où elle nous invite à la joie, à une vie nouvelle, et à imiter la vie du ciel, et c'est le temps de la résurrection. Chaque mystère a ses grâces, et le temps où l'Église le célèbre est le temps favorable pour les obtenir. Mais ceux qui ménagent mal ces temps, et qui laissent passer toutes les solennités sans s'enrichir des grâces que Dieu y distribue aux âmes bien disposées, recevront sans doute le même reproche que le prophète fait aux Juifs, de n'avoir pas connu le jugement du Seigneur, et d'avoir été moins prudents que ces oiseaux qui ne manquent jamais de faire en chaque saison ce qui convient à leur nature : *Milvus in cœlo cognovit tempus suum, turtur et hirundo et ciconia custodierunt tempus adventûs sui; populus autem meus non cognovit judicium Domini*[a].

Que si l'abus des moindres grâces est aussi à craindre que nous l'avons représenté, que sera-ce de l'abus de la grâce des grâces, c'est-à-dire de l'Eucharistie, qui contient l'Auteur même de toutes les grâces? L'apôtre témoigne que Dieu exerçait des châtiments visibles sur les premiers chrétiens qui communiaient avec trop peu de préparation, et qui ne mettaient pas de différence entre le corps du Seigneur et les viandes communes, et que c'était là ce qui causait la mort ou les maladies à plusieurs d'entre les fidèles; mais que cette punition de Dieu leur était utile, puisqu'elle leur servait à expier leurs fautes dès cette vie, et à éviter la damnation : *Cùm judicamur autem, à Domino corripimur, ut non cum hoc mundo damnemur*[b]. Il semble que Dieu n'agisse plus de la sorte à l'égard de ceux qui abusent de ses mystères; il fait moins éclater sa justice à la vue des hommes; il se retire en haut, comme dit l'Écriture, et il s'éloigne de nous : *Et propter hanc in altum regredere*[c]. On communie plus indignement que jamais, et on n'en reçoit aucune punition visible; c'est ce qui doit faire craindre à ceux qui reconnaissent par la négligence de leur vie qu'ils ont peu profité de tant de communions, que l'indulgence de Dieu à leur égard ne soit un effet de son abandon, et qu'ils ne soient d'autant plus coupables qu'ils ont été moins punis.

(*a*) Jer., VIII, 7. (*b*) 1. *Cor.*, XI, 32. (*c*) *Ps.*, VII, 8.

## CHAPITRE VIII.

**Adresse de l'amour-propre pour nous empêcher de nous appliquer les reproches que Jésus-Christ fait à certaines gens Que Jésus-Christ n'a guère repris que les vices spirituels.**

Une adresse de l'amour-propre pour empêcher que nous ne nous appliquions les reproches que Jésus-Christ fait à certaines gens dans l'Évangile; c'est de nous en donner des idées si noires, qu'il ne nous vienne jamais dans l'esprit que nous leur puissions ressembler. Par exemple, on conçoit les Pharisiens comme des gens d'un orgueil si insupportable et si extraordinaire, qu'il semble qu'il n'y en ait plus de tels parmi les hommes. Mais cela n'est pas ainsi. Ils étaient faits comme d'autres hommes, et leur vanité se connaissait peu à l'extérieur. Ils ne la connaissaient pas eux-mêmes. Ils étaient d'ailleurs grands observateurs de la loi et fort exacts dans les moindres choses qui regardaient le culte de Dieu. Qui nous assurera donc que nous ne leur soyons pas semblables? Ils étaient hypocrites, il est vrai : mais ils ne connaissaient pas leur hypocrisie. Peut-être le sommes-nous autant qu'eux, et assurément nous le sommes tous en quelque degré. Cependant Jésus-Christ déclare qu'ils seront punis plus rigoureusement que les autres Juifs qui étaient néanmoins fort méchants : *Accipient prolixius judicium*[a]. Ce qui fait voir qu'on peut être très criminel devant Dieu en menant une vie réglée à l'extérieur.

Et en effet, il est remarquable que la plupart des reproches et des menaces que Jésus-Christ fait dans l'Évangile ne regardent que des vices spirituels, parce qu'il a supposé que les vices corporels sont assez condamnés par eux-mêmes. Il condamne l'abus de sa parole et de ses miracles dans les Capharnaïtes[b]; l'orgueil et l'intérêt dans les Pharisiens[c]; le désir de prééminence dans les apôtres[d]; l'omission des œuvres de charité dans ceux dont il dit, qu'il seront mis à la gauche et envoyés au feu éternel[e]; le défaut de charité intérieur dans la parabole des vierges[f]. La plupart de ces préceptes ont de même pour objet des vertus intérieures[g], l'amour des ennemis, la retenue dans les jugements, le détachement des biens du monde, le renoncement aux satisfactions hu-

(*a*) Marc, XII, 40. (*b*) Matt., XI, 23 et 24. (*c*) *Ib.*, 23. (*d*) Marc, IX, 33. (*e*) Matt., XXV, 41. (*f*) *Ib.*, 1 et seq. (*g*) Voyez le Serm. sur la mont., Matt., V, VI et VII.

maines, la vigilance dans la prière, l'humilité et la simplicité des enfants. C'est en cela qu'il fait consister cette justice qui surpasse celle des Pharisiens, sans laquelle on n'entre point au royaume de Dieu : et cependant qui peut s'assurer d'y satisfaire entièrement !

## CHAPITRE IX.

**Qu'il y en a peu qui puissent s'assurer d'avoir les marques que l'Écriture nous donne de la vie de l'âme.**

L'Écriture nous donne diverses marques pour reconnaître la vie et la mort de l'âme ; mais ces marques mêmes sont plus capables d'augmenter que de diminuer la crainte de ceux qui ont peu de dévotion, et qui sont dans cet état d'insensibilité dont nous parlons. Elle nous dit premièrement que celui qui n'a point l'esprit de Jésus-Christ n'est point à lui : *Si quis spiritum Christi non habet, hic non est ejus*[a]. Ainsi, quoique tous ceux qui ont renoncé au péché doivent avoir quelque confiance que cet esprit est en eux, par le désir qu'ils ressentent au fond de leur cœur d'être uniquement à Jésus-Christ, cette confiance n'exclut pourtant pas la crainte qu'ils doivent aussi avoir, que cette marque qu'ils ont de sa présence ne soit trompeuse, et qu'ils ne prennent une résolution purement naturelle formée par l'accoutumance, pour une attache divine formée par l'esprit de Dieu. Car combien y a-t-il d'autres effets de cet esprit saint qu'ils ne trouvent point en eux ? L'esprit de Jésus-Christ est un esprit de recueillement et d'adoration continuelle ; c'est un esprit de zèle pour la justice, de haine pour le péché, d'amour pour les pécheurs ; c'est un esprit de croix, de mort, et d'immolation perpétuelle ; c'est un esprit de séparation, de détachement parfait de toutes les créatures ; c'est un esprit de douceur et de bonté pour tous les hommes. Ce sont là les sentiments que l'esprit de Dieu a formés avec plénitude dans le cœur de Jésus-Christ, et ce sont ceux qu'il doit former dans le nôtre en quelque degré, si nous avons reçu de sa plénitude quelque participation de cet esprit qui nous doit rendre conformes à l'image du Fils unique de Dieu. Voilà les marques de vie. Plus ces sentiments sont vifs et agissants, plus on a sujet de se croire vivant. Mais plus ils sont faibles et languissants, plus on a sujet d'appréhender d'être mort.

L'Écriture nous marque encore ce que c'est que la vie de

(a) *Rom.*, VIII, 9.

l'âme, en nous disant, que « le juste vit de la foi[a]. » Et pour bien l'entendre, il faut remarquer que l'âme ne vit que par sa connaissance et par son amour : d'où il s'ensuit que cette vie de la foi consiste à penser selon la foi, et à aimer ou haïr selon la foi ; c'est-à-dire que, pour vivre de la foi, il faut juger les choses grandes ou petites, utiles ou inutiles, bonnes ou mauvaises, non selon notre goût et nos inclinations corrompues, mais selon la lumière de la foi : et il faut de même que les sentiments du cœur suivent cette lumière, et que nos craintes, nos espérances, nos joies, nos tristesses, notre amour, notre haine soient conduits par la foi.

Pour savoir donc si nous vivons de la foi, il n'y a qu'à considérer si nous désirons ce que la foi nous montre que nous devons désirer ; si nous nous affligeons des choses qu'elle nous fait voir être contraires à la loi de Dieu ; si nous désirons et pour nous et pour les autres les biens qu'elle nous propose comme devant être l'objet de nos désirs ; car alors nous pourrons nous assurer que notre âme est véritablement vivante. Mais si nous voyons au contraire que nous nous affligions de ce qui devrait nous réjouir, et que nous nous réjouissions de ce qui devrait nous affliger, comme nous avons alors peu de part à cette vie de la foi, nous avons aussi peu de marques de la vie de notre âme.

Enfin l'apôtre saint Jean nous assure que celui « qui n'aime point demeure dans la mort, et que celui qui aime possède la vie[b] ; » et l'apôtre saint Paul, pour ne nous pas laisser tromper par la vaine image d'une fausse charité, a pris soin de nous décrire exactement les qualités de cette véritable charité qui fait la vie de nos âmes. « La charité, dit-il, est patiente ; elle est douce, elle n'est point jalouse ni inconsidérée ; elle ne s'élève point de vanité, elle n'est point ambitieuse ; elle ne recherche point ses intérêts, elle n'est point colère ni soupçonneuse, elle ne se réjouit point de l'injustice ; elle se réjouit de la vérité[c]. » C'est par là que nous nous devons examiner. Si nous nous pouvons rendre un témoignage sincère que nous ressentons en nous tous les effets de la charité, à la bonne heure, soyons pleins de confiance et de joie ; mais si nous en ressentons de tout contraires, il n'y a qu'une extrême stupidité qui puisse étouffer les justes sentiments de crainte que cette connaissance nous doit donner.

On ne doit pas prendre aussi pour une marque certaine que l'on

(a) *Habac.*, II, 4. (b) Joan., III, 14 et 15. (c) I. *Cor.*, I, 4 et suiv.

est vivant devant Dieu, une certaine équité d'esprit par laquelle on juge assez justement de la plupart des choses qui se présentent; car cette qualité peut demeurer avec les plus grands déréglements, et l'on voit souvent des personnes qui, étant dans un très mauvais état par des crimes, ou spirituels ou corporels, dont ils n'ont fait aucune pénitence, ne laissent pas de se conserver une certaine région dans leur esprit, qui ne paraît point troublée par les impressions du diable, dans laquelle ils jugent bien de plusieurs choses et règlent leur vie d'une manière honnête et raisonnable; et le diable qui les possède permet même souvent qu'ils habitent presque toujours dans cette région tranquille, et qu'ils ne se connaissent que par là, afin qu'ils ne s'aperçoivent point de la corruption de leur cœur, par laquelle il les tient assujettis.

## CHAPITRE X.

**Quelle est la crainte où l'on doit tendre. Avantage que l'on peut tirer de l'état d'insensibilité. Qu'il n'y faut pas demeurer volontairement.**

Il faut donc craindre, il faut trembler devant Dieu dans la vue de tant de sujets de crainte; mais il faut que ce soit d'une crainte salutaire, qui, au lieu d'abattre l'âme, la relève et la porte à remédier sérieusement à ce qui lui donne sujet de craindre. Il faut que ce soit d'une crainte qui porte à la pénitence, à la prière, à la vigilance, au travail. Que si, avec tout cela, on se trouve en un certain état où il semble qu'on ne voie en soi que de la froideur et de l'insensibilité, et que l'on ne puisse changer la disposition de son esprit, il faut se soumettre humblement à l'ordre de Dieu et espérer d'en tirer autant d'avantage que s'il lui avait plu que nous fussions sensiblement remplis de dévotion, de consolation et de ferveur. Et peut-être en tirerions-nous effectivement cet avantage si nous entrions sincèrement dans les sentiments où cet état même nous porte, et que nous jugeassions de nous comme nous en devons juger dans la vérité.

Ce ne serait pas en effet un petit avantage que de se conserver par là dans le mépris de soi-même; mais il faut bien se garder que ce prétexte ne nous porte à demeurer volontairement dans cet état. Dieu, qui veut que quelques âmes y soient pour les humilier, veut en même temps qu'elles fassent tout ce qu'elles peuvent pour en sortir. Il leur adresse à toutes ces paroles de son prophète: *Erudire Jerusalem, ne fortè recedat anima mea à te* [a]. In-

(a) Jer., VI, 8.

struisez-vous, ô âme chrétienne, de peur que mon esprit ne vous abandonne. Ne demeurez point volontairement dans l'ignorance et dans les ténèbres. Il faut également éviter et la négligence dans la recherche des lumières de Dieu, et l'impatience dans les ténèbres où il nous laisse. L'une est un effet de paresse et l'autre d'orgueil; mais ces lumières que nous devons rechercher ne sont pas des lumières simplement spéculatives; ce sont ces lumières qui touchent le cœur au même temps qu'elles instruisent l'esprit, et qui naissent de la charité, qui est le vrai remède de la dureté du cœur et de l'insensibilité [2].

---

## NOTES.

Note 1, page 144.—« Ce même homme, qui passe les jours et les nuits dans la rage et dans le désespoir pour la perte d'une charge, ou pour quelque offense imaginaire à son honneur, est celui-là même qui sait qu'il va tout perdre par la mort, et qui demeure néanmoins sans inquiétude, sans trouble et sans émotion. Cette étrange insensibilité pour les choses les plus terribles dans un cœur si sensible aux plus légères, est une chose monstrueuse ; c'est un enchantement incompréhensible et un assoupissement surnaturel... » Pascal, *Pensées*, part. II, art. II.

Note 2, page 158.—« La bonne crainte vient de la foi ; la fausse crainte vient du doute. La bonne crainte porte à l'espérance, parce qu'elle naît de la foi, et qu'on espère au Dieu que l'on croit ; la mauvaise porte au désespoir, parce qu'on craint le Dieu auquel on n'a point de foi. Les uns craignent de le perdre, et les autres de le trouver. » Pascal, *Pensées*, part. II, art. XVII, 57.

---

# DES DIVERSES MANIÈRES

## DONT ON TENTE DIEU.

### CHAPITRE PREMIER.

**Fondement de la défense qui nous est faite de tenter Dieu. En quoi consiste ce péché.**

Il y a quantité de devoirs qui sont connus de tous les chrétiens jusqu'à un certain degré, et qui leur sont fort inconnus au-delà de ce degré; ce qui vient d'ordinaire de ce que, n'en pénétrant pas les véritables principes, ils ne sauraient en comprendre l'étendue. La défense que Dieu nous a faite de le tenter est proprement de ce genre. Peu de personnes ignorent que Dieu nous ordonne par là de ne pas demeurer sans rien faire lorsque nous avons entre les mains des moyens humains que nous pouvons employer. Mais, comme on ne sait pas pourquoi Dieu nous défend de négliger ces moyens humains, on en demeure là, et on pense d'autant moins à s'instruire de ce précepte, qu'il semble qu'il n'y ait rien de plus rare que de tenter Dieu en cette manière; l'esprit humain étant infiniment plus porté à s'attacher trop aux moyens humains par un défaut d'espérance en Dieu, qu'à les négliger par un excès de confiance. C'est ce qui a fait croire qu'il ne serait pas inutile d'expliquer un peu au long ce que c'est que tenter Dieu, et d'éclaircir les fondements et les principes de la défense que Dieu nous en fait. Voici ceux auxquels on la peut réduire :

Dieu n'est pas seulement souverainement puissant, il est aussi souverainement sage dans sa conduite. Comme puissant, il est le principe de toutes choses, soit dans le monde corporel et visible, soit dans le monde invisible et spirituel. Comme sage, il opère toutes choses par certains moyens et dans un certain ordre.

L'orgueil et le déréglement des hommes tend également à se soustraire à la puissance et à la sagesse de Dieu, comme la piété

solide tend à s'assujettir de plus en plus à l'une et à l'autre. Pour se soustraire à sa puissance, les uns ont nié entièrement la Providence et l'opération de Dieu, même dans les choses naturelles, comme les épicuriens. Les autres l'ont niée dans les choses spirituelles et dans les actions de notre âme qui nous conduisent au bonheur et au malheur éternel, comme les pélagiens. Et les autres, n'osant pas aller jusqu'à cet excès d'impiété, ne l'ont pas voulu reconnaître dans le discernement des bons et des méchants, des élus et des réprouvés, comme les semipélagiens.

Mais la manière dont on se soustrait à la sagesse de Dieu, n'étant pas moins criminelle, est beaucoup plus inconnue. Et c'est ce qu'on appelle tenter Dieu, qui est un péché que peu de personnes comprennent.

Il consiste à se retirer de l'ordre de Dieu en prétendant le faire agir à notre fantaisie, et en négligeant la suite des moyens auxquels il attache ordinairement les effets de sa puissance divine. Et pour concevoir de quelle manière on y tombe, en ce qui regarde la vie de l'âme, il ne faut que considérer de quelle manière on y peut tomber en ce qui regarde la vie du corps.

Il est certain que c'est Dieu qui entretient notre être et notre vie, et qu'il n'en est pas moins proprement la cause, que s'il la faisait subsister par un miracle visible, indépendamment de tous les moyens extérieurs. Nous la soutenons par la nourriture. Mais qui est-ce qui produit cette nourriture? « Ce n'était, dit saint Augustin[a], ni ma mère, ni mes nourrices qui remplissaient pour moi leurs mamelles du lait qu'elles me donnaient; mais c'était vous seul, Seigneur : c'était vous seul qui me donniez par leur entremise la nourriture dont j'avais besoin, selon l'ordre naturel que vous avez établi, et selon les richesses de votre bonté et de votre providence, qui étend ses soins jusque dans les principes les plus cachés et les causes les plus secrètes de la subsistance de vos créatures.... Vous êtes l'auteur de tous les biens, ô mon Dieu! et je vous dois toute la conservation de ma vie. »

Soit qu'il nous fasse vivre de cette manière commune, soit qu'il le fasse d'une manière extraordinaire et miraculeuse, c'est toujours lui qui agit et qui nous soutient. Et ainsi nous sommes obligés de reconnaître également sa main et son opération toute-puissante, soit qu'il la cache, soit qu'il la découvre. Mais il y a néanmoins cette différence entre ces deux manières dont il agit sur les corps

(a) *Conf.*, l. I, c. VI, n. 7.

et sur les âmes, que la première est la voie commune par laquelle il conduit ses créatures, et l'autre est une voie extraordinaire dont il ne se sert que rarement, et qui n'a point de règles certaines. C'est dans la première que consiste l'ordre de la Providence, qu'il permet aux hommes de connaître; et la seconde ne renferme que certains effets que nous ne pouvons jamais prévoir de nous-mêmes, parce que les conseils selon lesquels Dieu les produit en un temps et ne les produit pas en un autre, sont trop élevés au-dessus de l'esprit des hommes.

Sa sagesse s'étant donc rabaissée à couvrir ordinairement son opération divine par des moyens humains, il est juste que les hommes s'assujettissent à ces moyens; et c'est un extrême orgueil à eux de les négliger et de prétendre forcer Dieu d'agir de cette manière extraordinaire, dont il ne nous a pas rendus capables de pénétrer les principes. C'est là ce qu'on appelle proprement tenter Dieu, comme Jésus-Christ nous l'apprend dans l'Évangile : car le diable le pressant de se jeter du haut du temple en bas, en lui alléguant qu'il est écrit : « Que Dieu a commandé à ses anges de soutenir le juste et de l'empêcher de se blesser contre les pierres[a], » Jésus-Christ le repoussa, en lui disant qu'il est aussi écrit : « Vous ne tenterez point le Seigneur votre Dieu[b], » supposant que ce serait tenter Dieu que de prétendre qu'il dût faire soutenir par ses anges un juste qui se serait exposé témérairement à ce danger, en quittant la voie commune, qui consiste à l'éviter.

## CHAPITRE II.

**Preuves de cette vérité par saint Augustin : qu'il n'est pas permis de négliger les moyens ordinaires pour attendre des miracles.**

Saint Augustin[c] établit cette maxime de la morale chrétienne sur l'exemple de Jésus-Christ et de saint Paul : « La sainte doctrine nous enseigne, dit-il, que, quand nous pouvons employer des moyens humains, c'est tenter Dieu que de les négliger. Le Sauveur ne manquait pas de pouvoir pour garantir ses disciples par des miracles; et, néanmoins, il leur ordonne, si l'on les persécute dans une ville, de s'enfuir en une autre; et il a voulu même leur montrer l'exemple de cette conduite en sa personne. Car, quoiqu'il fût maître absolu de sa vie, et que personne ne la lui pût ôter s'il ne le voulait, il n'a pas laissé, dans son enfance, d'éviter

(a) Matt., IV, 6. (b) *Ib.*, 7. (c) Aug., l. XXII; *Faust.*, c. XXXVI.

la mort par la fuite, en faisant que ses parents le portassent en Égypte. L'Évangile remarque de même qu'il ne voulut pas aller publiquement, une fois, à la fête de Pâque, quoi qu'en d'autres rencontres il ait parlé aux Juifs sans se cacher, lors même qu'ils étaient le plus en colère contre lui, et qu'ils écoutaient ce qu'il leur disait avec le plus de haine, parce qu'ils ne pouvaient mettre la main sur lui, son temps n'étant pas encore venu Ce n'est pas que ce temps le contraignît de mourir, mais c'est qu'il l'avait choisi volontairement pour permettre aux Juifs de lui ôter la vie. Ainsi, il a fait paraître la puissance d'un Dieu, lorsqu'en enseignant et en reprenant publiquement ses ennemis, il ne permit pas que leur rage eût aucun pouvoir sur lui; mais, en fuyant et en se cachant, il a instruit l'infirmité de l'homme à ne point tenter Dieu, en négligeant de faire ce qu'il peut pour se garantir des maux qu'il doit éviter. L'apôtre saint Paul ne désespérait pas du secours de Dieu et n'avait pas perdu la foi lorsqu'il se fit descendre, dans une corbeille, du haut des murailles de Damas, pour éviter de tomber entre les mains de ses ennemis; et sa fuite ne marquait pas que sa foi fût éteinte, mais seulement qu'il ne voulait pas tenter Dieu, comme il aurait fait en omettant ce moyen de se sauver. »

C'est encore par le même principe et par les mêmes exemples, que ce saint docteur réfute, dans le livre qu'il a fait *Du travail des religieux*, la fantaisie de certains moines d'Afrique, qui ne voulaient point travailler, parce qu'il est dit, dans l'Évangile [a], que Dieu nourrit les oiseaux, quoiqu'ils ne sèment ni ne moissonnent, en établissant contre eux cette belle règle, qui défend aux hommes de tenter Dieu, et leur apprend en même temps à n'avoir pas moins de reconnaissance pour lui, quand il les nourrit par leur travail, que s'il leur procurait leur nourriture sans qu'ils y contribuassent rien de leur part. « S'il nous arrive, dit-il [b], des infirmités et des occupations qui nous empêchent de travailler, nous devons espérer que Dieu nous nourrira comme il nourrit les oiseaux, et nous revêtira comme il revêt les lis, sans que les oiseaux ni les lis y contribuent rien. » Mais, quand nous sommes en état de travailler, nous ne devons point tenter Dieu en négligeant de le faire, puisque le pouvoir que nous en avons est un don de Dieu, et qu'ainsi, en nous procurant par ce moyen ce qui est nécessaire pour conserver la vie, c'est toujours de Dieu que nous la tenons, parce que c'est lui qui nous donne le pouvoir de travailler.

(a) Matt., VI, 26. (b) *De opere monach.*, c. XXVII, n. 35

Ainsi, ce serait tenter Dieu que de refuser de prendre de la nourriture, sous prétexte qu'il lui est aisé de nous conserver la vie sans le secours des aliments. Ce serait tenter Dieu, à un gouverneur de place, que de ne vouloir point faire de préparatifs pour la défendre de ses ennemis, sous prétexte qu'il est écrit : « Si Dieu ne garde la ville, c'est en vain qu'on veille pour la garder[a]. » Car, encore qu'il la puisse conserver, en effet, en la manière qu'il conserva Jérusalem contre l'armée de Sennacherib, néanmoins la voie ordinaire dont il conserve les villes est d'inspirer la vigilance aux capitaines, et la valeur aux soldats. Et l'on peut dire généralement que tous les paresseux tentent Dieu, en quelque sorte, parce qu'ils négligent les moyens par lesquels on obtient les grâces et l'assistance de Dieu[1].

## CHAPITRE III.

**Pourquoi Dieu cache ses opérations sous l'apparence de celles de la nature, dans les effets qu'il produit sur les corps et dans ce qu'il fait sur les âmes.**

Il n'y a que Dieu qui sache toutes les raisons pour lesquelles il cache ses opérations sous un certain ordre de causes qui paraissent toutes naturelles. Nous en connaissons seulement quelques-unes. Il retire, par ce moyen, les hommes de la paresse : il les oblige à la vigilance et au travail ; il les occupe ; il les exerce ; il les punit par ces emplois laborieux ; il leur fait plus estimer les choses qui leur coûtent plus de peine. Mais on peut dire qu'un de ses principaux desseins est de se cacher lui-même, et de rendre sa conduite inconnue à ceux qui ne méritent pas de la connaître.

S'il agissait toujours d'une manière miraculeuse, on serait comme forcé de le reconnaître en tout, et cette évidence ne serait conforme ni à sa justice ni à sa miséricorde. Il est de sa justice de laisser les méchants en des ténèbres qui les portent à douter de sa providence et de son être, et il est de sa miséricorde de tenir ses élus à couvert de la vanité par cette obscurité salutaire.

La vie de la foi, qui est la vie des justes en ce monde, consistant donc à servir Dieu sans le voir d'une manière sensible, il est clair que des miracles continuels détruiraient entièrement cet état. Ainsi, étant nécessaire, d'une part, que Dieu agisse, et de l'autre, que nous ne connaissions pas sensiblement son action, il fallait

(a) *Ps.*, CXXVI, 2. (b) 4. *Reg.*, XXIX, 35.

qu'il se cachât sous de certains moyens qui parussent comme naturels, et qui, étant toujours exposés aux yeux des hommes, n'excitassent plus leur admiration, afin qu'il n'y fût découvert que par ceux à qui il ouvrait les yeux de l'âme par une lumière qu'il donne à qui il lui plaît.

Mais s'il était nécessaire que Dieu se couvrît de cette sorte dans l'ordre de la nature et dans les effets extérieurs qu'il produit sur les corps, il ne l'était pas moins qu'il se cachât dans ses opérations intérieures sur les âmes, parce que l'évidence de l'opération divine dans ces sortes d'actions ne tirerait pas moins les âmes de l'état de foi, par lequel il veut qu'elles opèrent leur salut en cette vie. Et c'est pourquoi il ne donne ordinairement ses plus grandes grâces que par une suite de moyens qui paraissent tout humains et tout ordinaires, et qui semblent humainement proportionnés à la fin à laquelle on les destine.

Il veut que nous désirions les vertus; que nous travaillions à les acquérir; que nous cherchions les occasions de les pratiquer; que nous nous séparions des choses qui nous peuvent porter au péché. C'est lui qui nous inspire ce désir, qui opère en nous ce travail, qui nous fait retrancher ces empêchements. Il lui serait facile de nous donner les vertus sans toute cette suite de moyens; mais en nous les donnant dans cet ordre, et par ces moyens, il se cache à nous, et nous conserve dans l'humilité.

Il pourrait de même nous avertir à chaque moment de ce que nous avons à faire; mais s'il le faisait de cette sorte, ce serait une conduite visiblement miraculeuse. Il veut donc que nous prévoyions nos actions et nos paroles, que nous les considérions devant lui, afin de les régler selon ses lois, et que nous employions tout le soin qui nous est possible pour reconnaître ce qu'il veut de nous en chaque rencontre. Il est lui-même l'auteur de ces préparations, de cette recherche, de ce soin; et il s'en sert comme d'un moyen ordinaire pour nous communiquer la sagesse dont nous avons besoin pour notre conduite.

Il est vrai que Jésus-Christ dit à ses disciples, qu'ils ne doivent pas se mettre en peine de ce qu'ils diront aux rois et aux princes [a], lorsqu'ils les forceront de paraître devant eux, parce qu'il leur sera donné à l'heure même ce qu'ils leur doivent répondre. Mais le dessein de Jésus-Christ dans cet avertissement était seulement d'exclure les prévoyances et les réflexions de défiance et d'amour-

(a) Matt., x, 19.

propre : et il voulait plutôt les disposer à ne se pas étonner quand on les obligerait de parler aux rois, sans y être préparés, que de leur défendre de s'y préparer. De même que quand Jésus-Christ défend à ses disciples de se mettre en peine du vivre et du vêtement [a], il ne leur interdit pas, selon les Pères, les soins et les précautions raisonnables, et il ne les oblige pas à attendre que Dieu leur procure l'un et l'autre par des voies extraordinaires; mais il leur commande seulement de bannir de leur cœur les inquiétudes et les défiances, qui sont injurieuses à sa providence et à sa bonté, et qui les empêchent de chercher le royaume de Dieu avant toutes choses.

Il y a souvent ainsi des contrariétés apparentes dans les vérités chrétiennes, quand on ne les regarde que d'une vue superficielle, qui disparaissent et s'évanouissent quand on les pénètre jusque dans le fond.

On pourrait croire, par exemple, à ne suivre que la première lueur qui naît d'une connaissance imparfaite de la vérité, que la vie chrétienne étant une vie surnaturelle, et qui surpasse la force de tous les hommes, on ne doit pas plutôt choisir un genre de vie qu'un autre, ni se mettre en peine d'éviter les occasions du péché. On peut tout avec Dieu, dira-t-on, et l'on ne peut rien sans Dieu. Ainsi, avec l'aide de Dieu, je puis demeurer inébranlable dans les plus dangereuses occasions, et, sans cette aide, je ne puis me soutenir dans la retraite la plus assurée.

Mais ceux qui parlent de cette sorte ne comprennent pas le secret de la conduite de la grâce. Il est vrai que Dieu est capable de nous soutenir dans les plus grands périls, et il le fait quelquefois quand c'est lui-même qui nous y engage : mais il ne donne pas ordinairement sa grâce d'une manière si éclatante. Ainsi, pour nous faire résister aux tentations, il nous inspire le soin de les éviter. C'en est le moyen ordinaire; et quiconque le néglige n'a pas le droit de prétendre que Dieu le soutienne d'une autre manière.

Si l'on était ordinairement aussi recueilli dans l'agitation que dans le repos, si l'on ne succombait pas plus souvent aux tentations en vivant dans les occasions du péché qu'en les évitant; si l'on ne contractait pas plus de taches dans le commerce du monde que dans la retraite; si les grands emplois ne portaient pas plus à la vanité que les occupations basses et humiliantes, ce serait sans doute une espèce de miracle visible. Dieu en fait de cette

(a) Matt., vi, 25 et suiv.

sorte, quand il lui plaît, pour quelques âmes choisies. Mais, comme il ne veut pas que sa conduite sur nous paraisse si visiblement miraculeuse, il ne les fait pas souvent, et il nous oblige par là à nous réduire à la voie ordinaire et à préférer, autant que nous le pouvons, le repos à l'agitation, la retraite au commerce du monde, les emplois humiliants aux emplois relevés, et enfin la fuite des occasions à la confiance qui porte à s'y exposer. Ce n'est pas qu'il ne soit aussi facile à Dieu de nous sauver en une manière qu'en une autre; mais il nous a appris qu'il nous sauve ordinairement de cette seconde manière, parce qu'il y est plus caché et moins reconnaissable : et par là il nous oblige à nous y réduire.

## CHAPITRE IV.

**Que toutes les règles que les Pères donnent pour la vie spirituelle sont établies sur ce principe : que Dieu cache ses opérations surnaturelles sous l'apparence d'un ordre tout naturel.**

C'est sur cet ordre de la grâce et sur cette suite de moyens, sous lesquels Dieu cache ses opérations surnaturelles, que sont établis toutes les règles et tous les avis spirituels que les saints inspirés de Dieu ont donnés à ceux qu'ils ont conduits dans ses voies.

Ces grands saints n'ignoraient pas que c'est de lui qu'il faut attendre toutes les vertus, et qu'il est la cause de toutes les bonnes actions des chrétiens. Ils étaient persuadés qu'il est le maître des cœurs, et qu'il opère en eux tout ce qu'il veut par une force invincible et toute-puissante. Cependant ils nous prescrivent des règles et des pratiques, comme pourraient faire des philosophes qui prétendraient acquérir la vertu par leurs propres forces. Ils veulent que nous tenions toujours notre esprit occupé de saintes pensées; que nous nous appliquions sans cesse à la lecture et à la méditation de la parole de Dieu; que nous vivions dans l'éloignement du monde; que nous réduisions notre corps en servitude par le travail et la mortification; que nous évitions tout ce qui nous peut affaiblir, et tout ce qui nous peut être une occasion de chute; que nous fassions un effort continuel pour résister à nos passions; que nous menions une vie uniforme, réglée, occupée, en passant par la suite d'actions que l'on nous aura prescrites comme étant les plus conformes à notre état et à nos devoirs. Ce n'est pas qu'ils ne sussent parfaitement que Dieu nous peut donner ses plus grandes grâces sans nous faire passer par ces exercices, mais ils savaient en même temps que l'ordre commun de sa providence

est de ne nous les accorder qu'ensuite de ces exercices et par ces exercices mêmes; qu'ainsi il fait premièrement aux âmes la grâce de les pratiquer pour leur faire ensuite celle de parvenir aux vertus où il désire de les élever, étant aussi bien l'auteur des actions qu'il leur fait faire pour acquérir les vertus, que des vertus qu'elles acquièrent par ces actions.

Ils n'ont pas ignoré non plus qu'il n'y avait rien de plus facile à Dieu que de nous faire connaître nos fautes de temps en temps par l'infusion d'une lumière qui nous les remît tout d'un coup devant les yeux; qu'il pourrait même nous en corriger, en nous donnant les vertus opposées, sans que nous fussions obligés de nous affliger continuellement de la vue de nos misères; mais comme ils connaissaient les voies dont Dieu se sert ordinairement pour purifier les âmes, ils n'ont pas laissé de nous recommander cet examen et cette vigilance sur nous-mêmes comme un des principaux devoirs de la piété, qui ne doit finir qu'avec notre vie. « Mes frères, dit saint Augustin, en attendant la venue de ce jour heureux où nous serons joints aux anges du ciel pour louer Dieu dans toute l'éternité; en attendant que nous soyons parvenus à cette joie ineffable que nous espérons, appliquons-nous, autant que nous le pourrons, à la pratique des bonnes œuvres; examinons tous les jours notre conscience, et regardons avec soin s'il n'y a rien de rompu et de déchiré dans la robe spirituelle de notre âme; si nous n'y avons point fait quelques taches par notre intempérance; si nous ne l'avons point brûlée par la colère ni divisée par l'envie; si nous n'en avons point terni l'éclat par l'avarice. Hâtons-nous de guérir les blessures de nos âmes pendant qu'il est encore en notre pouvoir de le faire avec l'aide de la grâce.

Le grand saint Grégoire, que Dieu a donné particulièrement à son Église pour l'instruire des règles de la vie spirituelle, ne recommande rien tant aussi dans ses morales que cette vigilance sur soi-même et cet examen de ses bonnes et de ses mauvaises actions. « Il faut, dit-il[a], purifier les actions même de vertu par une discussion exacte, de peur de prendre pour bon ce qui est mauvais, et pour un bien parfait ce qui est imparfait et défectueux. C'est ce qui nous est marqué par l'holocauste que Job offrait pour chacun de ses enfants; car c'est offrir à Dieu un holocauste pour chacun de ses enfants, que de lui offrir des prières pour chaque action de vertu, de peur que la sagesse ne s'élève, que l'intelli-

(a) Grég., *Moral.*, l. I, c. XVII et XVIII; nov. edit, XXXIV et XXXV, n. 47 et 48.

gence ne s'égare, que la prudence ne s'embarrasse et ne se confonde, que la force ne dégénère en présomption ; et parce que l'holocauste est un sacrifice qui se consume tout entier, il est nécessaire que notre âme soit embrasée par le feu de la componction et qu'elle consume dans ce feu tout ce qu'il y a d'impur dans ses pensées. Mais nul n'est capable de le faire s'il n'a soin d'examiner tous ses mouvements intérieurs avant qu'ils passent jusqu'aux actions. Il faut, dit encore ce saint, broyer les parfums, c'est-à-dire considérer en détail tout ce qui se passe dans notre âme et le réduire comme en poussière par cet examen. Il faut ôter la peau de la victime et la couper en morceaux, c'est-à-dire qu'il faut ôter à nos actions cette surface extérieure qui nous les fait paraître vertueuses pour les regarder jusque dans le fond [a]. »

Cette instruction est si souvent répétée dans les ouvrages de saint Grégoire, que l'on peut dire que c'est un des principaux fondements de sa conduite spirituelle ; et bien loin qu'il exempte les justes plus avancés de cette pratique, il met au contraire leur avancement dans l'accroissement de cette vigilance et de cette attention sur eux-mêmes.

Enfin, saint Bernard a fait quatre livres exprès pour porter les âmes à cet exercice, d'examiner devant Dieu leurs actions et leur conduite, et il en fait tellement le principal devoir de la vie chrétienne, que pour représenter en un mot l'idée qu'il avait de la véritable piété, il dit que c'est s'appliquer à la considération de soi-même. *Quid est pietas? vacare considerationi* [b], et que cette considération consiste à prévoir ses actions, à les régler devant Dieu, à corriger ses défauts et à penser à ses devoirs ; et il est remarquable que ce saint ne donne pas ces instructions à un novice, mais à un grand pape [2], qu'il devait supposer être dans l'état de perfection, ayant été élevé à cette première dignité de l'Église à cause de ses vertus éminentes.

Lorsque les philosophes, qui supposaient que la vertu n'a point d'autre source que la nature, prescrivaient des règles pour l'acquérir, ils n'en prescrivaient point d'autres que celles-là. Ils nous recommandent, comme ces saints, cet examen et cette vigilance continuelle sur nos actions, comme on le peut voir dans les vers attribués à Pythagore et dans plusieurs endroits de Sénèque. Est-ce donc que saint Augustin, saint Grégoire et saint Bernard ne

(*a*) Greg., c. XIX ; nov. edit., c. XXXVI, n. 54.
(*b*) *De consid.*, l. I, c. VII, n. 8

savaient pas que la vertu est un pur effet de la miséricorde de Dieu et non pas de nos efforts et de nos réflexions? Ils le savaient sans doute, puisqu'ils l'enseignaient en tant d'endroits de leurs livres. Mais ils savaient aussi que Dieu ne la donne ordinairement aux hommes que par la pratique de certains moyens et de certains exercices auxquels il les applique par sa grâce; qu'ainsi le principal soin de ceux qui conduisent les âmes est de les mettre dans la pratique de ces moyens par lesquels on obtient les grâces de Dieu, et que c'est le tenter que d'agir autrement et de vouloir qu'il nous les accorde par une autre voie que celle que sa sagesse a choisie et qu'il nous a fait connaître par l'exemple de tous les saints.

Pourquoi croit-on de même que les Pères aient témoigné tant de défiance du salut de ceux qui ne pensent à se convertir que lorsqu'ils sont près de mourir? Est-ce qu'il n'est pas aussi facile à Dieu de toucher les pécheurs par sa grâce à la dernière heure qu'en tout autre temps, ou que celui de la mort soit exclu de la promesse générale que Dieu a faite aux hommes de les recevoir en sa grâce s'ils se convertissent sincèrement? Ce n'est sans doute rien de tout cela; Dieu est toujours également puissant, et le sein de sa miséricorde est toujours également ouvert aux pécheurs convertis. Mais c'est que les Pères ont cru que ces conversions n'étaient pas ordinairement sincères, et qu'elles étaient plutôt un effet de l'état où ils se trouvent que du changement de leur cœur. Et la raison en est que, dans la voie commune, le cœur ne change point ainsi tout d'un coup d'objet et de fin. On peut bien changer en un moment d'actions extérieures; mais l'amour qui tient la principale place dans le cœur ne change guère en un moment; il faut pour l'ordinaire qu'il s'affaiblisse peu à peu et qu'il y en ait un autre qui prenne sa place par divers progrès; c'est ainsi que les passions humaines se changent; et Dieu, qui veut que les coopérations de sa grâce ne se distinguent pas sensiblement de celles de la nature, suit ordinairement le même ordre. Il commence à ébranler le cœur par la crainte avant que de le toucher par son amour, et souvent il le touche longtemps par des commencements d'amour avant que de s'en rendre maître par un amour dominant qui tourne le cœur vers lui comme vers sa dernière fin, et qui le délivre de la servitude de l'amour des créatures. Ainsi, comme la conversion des pécheurs mourants ne saurait passer par ces degrés, il faudrait qu'elle fût miraculeuse pour être vraie. L'Église ne désespère pas de ce miracle, et c'est ce qui la porte à accorder les sacrements aux mourants; mais elle craint aussi beaucoup que ces sentiments

qui paraissent dans les pécheurs qui sont en cet état, ne soient que de ces légers commencements ou de crainte ou d'amour de Dieu, qui ne suffisent pas pour une véritable conversion ; et c'est ce qui oblige les pécheurs non-seulement à travailler, mais à se hâter même de travailler sérieusement à leur salut, afin que leur amour ait le temps de croître et de parvenir à un état où l'on puisse dire qu'ils sont convertis. Agir autrement, c'est tenter Dieu et le tenter d'une manière très dangereuse en voulant qu'il fasse un miracle dans l'ordre de sa grâce pour nous sauver. Et ainsi tous ceux qui attendent à se convertir à Dieu à la mort, outre leurs autres péchés, commettent encore celui de tenter Dieu, qui en fait souvent le comble.

Les richesses spirituelles sont toutes gratuites de la part de Dieu, et néanmoins il est écrit : Que la main de ceux qui travaillent fortement amasse des richesses, *manus fortium divitias parat*[a]. Et l'Écriture attribue au contraire la pauvreté spirituelle au défaut de ce travail : *Egestatem operata est manus remissa*[b]; c'est-à-dire que la négligence et la paresse causent la pauvreté et la misère des âmes, tant Dieu a de soin de cacher les œuvres de sa grâce sous la ressemblance de celles de la nature.

Cela paraît encore plus clairement dans la prière ; c'est sans doute celle de toutes les actions chrétiennes où le besoin de la grâce paraît davantage. C'est pourquoi l'esprit de Dieu est appelé, par un titre particulier, l'esprit de prières : *Spiritus precum*[c]. Et il est dit de lui qu'il prie pour nous avec des gémissements ineffables. Il semblerait donc que cet exercice si divin n'aurait point besoin de préparation ni de règles, et qu'il n'y aurait qu'à attendre l'inspiration de la grâce ; et néanmoins le Sage nous avertit expressément qu'il faut préparer son âme avant la prière, de peur d'être comme un homme qui tente Dieu : *Ante orationem præpara animam tuam, et noli esse quasi homo qui tentat Deum*[d]. Et il fait voir ainsi que tous ceux qui prient sans préparation tombent dans le péché de tenter Dieu, et qu'une des principales causes de la tiédeur de nos prières est le peu de soin que nous avons de nous y préparer par les moyens que l'Écriture nous prescrit, qui consistent à retirer notre cœur et notre esprit de la dissipation et des vains amusements, afin de le retrouver quand il le faut présenter à Dieu dans la prière, parce qu'il est impossible que le cœur ne

(*a*) *Prov.*, x, 4. (*b*) *Ib.* (*c*) Zachar., XII, 10; *Rom.*, VIII, 26.
(*d*) *Eccles.*, XVIII, 23.

courre après son trésor, et qu'il ne s'occupe des objets dont il se trouve remp[illegible]

C'est ainsi que la vérité allie ce qui paraît contraire à ceux qui ne la connaissent qu'imparfaitement. Tout dépend de Dieu, donc il ne faut point travailler, disaient certains hérétiques; il faut travailler, donc la vertu ne dépend point de la grâce, disent les pélagiens. Mais la doctrine catholique consiste à unir ces vérités et à rejeter ces fausses conclusions. Il faut travailler, dit-elle, et néanmoins tout dépend de Dieu. Le travail est un effet de la grâce et le moyen ordinaire d'obtenir la grâce. Croire que le travail et les vertus ne sont pas des dons de Dieu, c'est une présomption pélagienne; mépriser les moyens dont Dieu se sert ordinairement pour communiquer sa grâce aux hommes, c'est tenter Dieu en voulant renverser l'ordre de la sagesse divine. Ainsi la piété véritable consiste à pratiquer ces moyens et à reconnaître que c'est Dieu qui nous les fait pratiquer.

## CHAPITRE V.

**Comment cette doctrine s'accorde avec la nécessité de la grâce efficace. Éclaircissement des difficultés qu'on peut former sur ce point.**

Je sais bien que l'esprit humain, qui s'éblouit par l'éclat des vérités divines, et qui s'embarrasse dans ses vains raisonnements, peut trouver encore de la difficulté dans cette alliance du travail et de la grâce, et qu'en supposant, avec saint Augustin et saint Thomas, que, quelque pouvoir que l'on ait de faire les actions de piété par d'autres grâces, on ne les fait néanmoins jamais effectivement si Dieu n'y détermine la volonté par une grâce efficace, il se porte aisément à conclure que nous n'avons donc qu'à demeurer en repos jusqu'à ce que nous sentions ces mouvements efficaces qui nous les font pratiquer; que lorsque nous les sentirons nous ne manquerons pas de travailler, puisque la grâce nous y appliquera par une vertu toute-puissante, et que, ne les ayant pas, il est certain que nous ne les pratiquerons jamais d'une manière qui nous soit utile.

C'est une objection qui naît facilement dans l'esprit de ceux qui suivent leurs raisonnements dans ces matières qui regardent la conduite de Dieu sur les âmes. Et les Pères qui ne l'ont pas ignorée, y ont répondu en diverses manières très solides, en faisant voir de quelle sorte on peut dire véritablement qu'il est toujours au

pouvoir des hommes de satisfaire aux devoirs de la piété chrétienne, et que c'est leur faute de ne les accomplir pas.

Mais comme ce n'est pas ici le lieu d'y répondre d'une manière théologique, il suffit de faire voir qu'elle n'a rien de solide, même selon la raison humaine, et que le besoin que nous avons de la grâce efficace pour pratiquer les vertus chrétiennes peut bien servir à humilier les hommes et à les tenir dans un état de crainte et de tremblement, mais qu'il ne les peut jamais porter ni à la paresse, ni au trouble, ni au désespoir : parce que nous avons toujours par la nature même un moyen qui suffit pour nous tenir l'esprit en repos, et pour en bannir le trouble et l'inquiétude. La raison est, qu'encore que pour travailler selon Dieu à combattre nos défauts d'une manière chrétienne, pour prier et pour pratiquer les bonnes œuvres par l'esprit d'une véritable charité, on ait besoin d'une grâce surnaturelle et efficace, il est certain néanmoins que chacune de ces actions en particulier se peut faire quelquefois sans grâce, par mouvement d'amour-propre, de respect humain et de crainte purement servile. Or, encore qu'il y ait une différence infinie entre l'amour-propre et l'amour de Dieu, néanmoins les mouvements et les actions qui naissent de ces deux principes si différents sont quelquefois si semblables, et nous avons si peu de lumière pour pénétrer le fond de notre cœur, que nous ne distinguons point avec certitude par quel principe nous agissons, et si c'est par cupidité ou par charité. Nous pouvons bien dire avec saint Paul que nous ne nous sentons coupables de rien ; mais nous devons ajouter avec lui, que nous ne sommes pas pour cela justifiés, et que nous ne nous jugeons pas nous-mêmes, parce que nous ne nous connaissons pas parfaitement.

Nous avons donc toujours en nous un principe pour accomplir ce qu'il y a d'extérieur et de sensible dans ces exercices de la vie chrétienne. Et comme nous ne saurions savoir avec certitude, quand même nous avons la grâce efficace, si ce n'est point par un principe humain que nous agissons, nous ne savons pas aussi toujours, lorsque nous agissons par un principe d'intérêt humain, que la grâce ne soit pas le principe de notre action. Nous pouvons prendre la charité pour l'amour-propre, et l'amour-propre pour la charité ; et dans cette obscurité la raison nous oblige à prendre le parti de faire toujours ce qui est commandé, en laissant à Dieu le discernement du principe qui nous fait agir.

Ce n'est pas qu'il ne soit de notre devoir de nous purifier, autant qu'il nous est possible, de tout amour-propre et de tout inté-

rêt ; mais ce désir ne nous assure pas que nous en soyons exempts. Car on peut désirer par amour-propre d'être délivré de l'amour-propre, comme l'on peut souhaiter l'humilité par orgueil. Il se fait un cercle infini de retours sur retours, de réflexions sur réflexions dans ces actions de l'âme, et il y a toujours en nous un certain fond et une certaine racine qui nous demeure inconnue durant toute notre vie.

C'est l'état où Dieu veut que les hommes vivent dans ce monde. Nous sommes condamnés à ces ténèbres par la justice, et sa miséricorde nous les rend avantageuses, quand elle sait que nous nous en servons pour être plus humbles. Et ainsi il est visible que ces ténèbres étant inévitables d'une part, et de l'autre étant utiles, ce que nous avons à faire est de demeurer en repos, et d'adorer en paix la bonté de Dieu qui les ordonne pour notre bien, et de faire cependant, de la manière la plus pure et la plus désintéressée qu'il nous est possible, ce qui nous est prescrit par ses lois, en attendant le jugement qu'il portera de nous en l'autre vie, en nous faisant connaître le fond de notre cœur que nous ne connaîtrons jamais clairement en celle-ci. Et cela suffit pour nous procurer une paix humaine, qui ne se distingue pas sensiblement de la paix de Dieu, et qui vaut toujours mieux que l'inquiétude qui accable l'âme, et qui la réduit à la paresse et au désespoir.

Cette raison nous doit faire préférer la pratique de tous les exercices de la vie chrétienne à une vie molle, négligente et paresseuse : car il est certain que ceux qui ne les pratiquent pas, ne sont pas dans la voie de Dieu, et qu'il y en aura très peu de sauvés de ceux qui passent leur vie dans le désordre, puisqu'ils ne le peuvent être à moins que Dieu ne les convertisse par une miséricorde extraordinaire, qui est très rare dans l'ordre même de la grâce.

Au contraire, ceux qui pratiquent ces saints exercices sont tous en quelque sorte dans la voie de la paix ; ils sont dans la compagnie de ceux qui vont au ciel, et ils ont même cette consolation, qu'il y en a peu de ceux qui les pratiqueront pendant un long temps qui n'arrivent au salut : la persévérance dans la vie réglée étant la plus certaine marque de la charité, parce que la cupidité est inconstante d'elle-même, et ne demeure pas d'ordinaire longtemps dans la poursuite d'un même dessein.

Ainsi la connaissance du besoin de la grâce efficace pour agir chrétiennement n'embarrasse jamais en effet ceux qui écoutent et suivent la raison. Car ils voient toujours leur chemin. Ils savent

qu'il faut prier Dieu sans cesse, qu'il faut mortifier sans cesse leurs passions ; qu'il faut veiller continuellement sur eux-mêmes ; qu'il faut combattre jusqu'à la mort ; qu'il ne se faut jamais lasser de pratiquer les bonnes œuvres, et de se régler en toutes choses. Ils savent que l'incertitude où ils sont, si c'est la grâce ou l'amour-propre qui les fait agir, ne les doit pas empêcher d'agir. « Faites, faites ces choses, dit saint Augustin [a] par la crainte de la peine, si vous ne le pouvez pas encore par l'amour de la justice, c'est-à-dire par la charité. » Ils les doivent donc toujours pratiquer. C'est ce qui est certain et indubitable ; et en les pratiquant ils ne doivent pas juger qu'ils n'agissent que par cupidité et par intérêt, puisque leur cœur leur est inconnu, et qu'ils ne doivent pas juger témérairement d'eux-mêmes non plus que des autres.

En un mot, il faut prier, travailler, et demeurer en repos jusqu'à la mort, en s'abandonnant à Dieu, et en lui disant, avec le prophète : *In manibus tuis sortes meæ* [b] ; « mon sort est entre vos mains, » pour cette vie et pour l'autre, pour le temps et pour l'éternité. En marchant de cette sorte dans la voie de Dieu avec une fidélité persévérante, si nous n'avons jamais une certitude entière que le Saint-Esprit habite en nous et que c'est lui qui nous fait agir, nous ne laisserons pas néanmoins d'en avoir une juste confiance ; et cette confiance, s'augmentant de plus en plus à mesure que nous avancerons dans la vertu, ne nous laissera qu'autant de crainte qu'il est nécessaire d'en avoir pour résister à la tentation de la présomption et de l'orgueil.

## CHAPITRE VI.

### Diverses autres manières de tenter Dieu.

Il y a encore beaucoup d'autres manières de tenter Dieu, outre celles que nous avons rapportées ; car comme ce péché consiste à se soustraire à la sagesse de Dieu et à le vouloir obliger d'agir contre les règles ordinaires de sa providence, soit dans l'ordre de la nature, soit dans celui de la grâce, on peut tenter Dieu en autant de façons que l'on peut se dispenser de ces règles, dans l'espérance que Dieu agira envers nous d'une manière extraordinaire.

C'est tenter Dieu, par exemple, de s'engager dans les charges de l'Église sans vocation légitime, en se flattant de l'espérance que

(a) Aug., *Serm.*, xv, n. 14. (b) *Ps.*, xxx, 16.

Dieu rectifiera notre entrée et ne laissera pas de nous accorder les grâces nécessaires pour nous acquitter du ministère auquel nous nous serons engagés témérairement; car la voie ordinaire d'obtenir les grâces nécessaires pour ces emplois est d'y entrer par la porte d'une sainte vocation; et si Dieu répare ce défaut dans quelques-uns, en les faisant comme rentrer de nouveau dans le ministère qu'ils ont usurpé, c'est une grâce extraordinaire que personne ne saurait se promettre sans témérité et sans tenter Dieu.

Il en est de même de tous les autres engagements dans les divers états de la vie. On tente Dieu quand on y entre sans avoir une assurance raisonnable qu'on a les dispositions nécessaires pour s'acquitter des devoirs qui y sont attachés. Un homme qui entre dans les magistratures tente Dieu, s'il ne se sent en lui une force capable de résister à l'injustice, selon ce que dit l'Écriture : *Noli quærere fieri judex, nisi valeas irrumpere iniquitates* [a]; « ne cherchez point de devenir juge, si vous n'avez assez de force pour rompre tous les efforts de l'iniquité. » Ceux qui s'engagent dans le mariage tentent Dieu, s'ils ne sont disposés à satisfaire aux obligations de cet état, et s'ils n'ont assez de force pour souffrir tout ce qu'il y faut souffrir, et pour se soutenir contre les tentations qui naissent ou de cet état en général, ou du choix particulier qu'ils font de la personne avec laquelle ils s'unissent. Ceux qui embrassent la vie religieuse tentent Dieu, s'ils n'ont les qualités nécessaires pour persévérer dans cette sainte vocation, et pour en souffrir les peines et les travaux; et c'est pourquoi ceux qui en excluent les personnes qui n'ont pas ces qualités, bien loin de leur faire tort, leur font au contraire la plus grande charité qu'on leur puisse faire, puisqu'ils les empêchent de contracter un engagement dont les suites ne leur pourraient être heureuses. Enfin, quelque entreprise que l'on forme, quelque dessein de vie que l'on prenne, quelque état que l'on embrasse, il faut toujours, selon l'Évangile [b], avoir supputé les frais, c'est-à-dire avoir examiné ce que Dieu nous a donné de force et de bonne volonté, pour juger par là si nous ne serons point téméraires en nous y engageant.

Si l'on fait réflexion sur la conduite des hommes dans le choix de l'emploi et de l'état auquel ils passent leur vie, on trouvera non-seulement qu'il n'y a rien de plus commun que cette manière de tenter Dieu, mais que c'est la source la plus ordinaire des déréglements qui règnent dans tous les états et dans toutes les condi-

(a) *Eccles.*, VII, 6. (b) Luc., XIV, 28.

tions. Car il est visible qu'on ne les choisit point par la vue du rapport et de la proportion qu'elles ont avec les dispositions que Dieu a mises en nous, mais par certaines lois d'opinion que la vanité des hommes a établies dans le monde, selon lesquelles on croit que parce qu'on est de telle ou telle naissance, et que l'on a une certaine quantité de biens de fortune, on ne peut embrasser que certain genre de vie, et que tous les autres ne sont pas pour nous. Ainsi il y en a qui s'imaginent qu'il n'y a point d'autre parti à prendre pour eux que celui de l'épée ou de la profession ecclésiastique ; d'autres sont persuadés qu'ils ne sauraient demeurer dans le monde sans être magistrats. Il faut que cette fille soit religieuse, parce qu'elle ne peut pas être mariée selon sa condition On se réduit ainsi à l'étroit par ces lois chimériques ; et comme Dieu ne les suit pas dans la distribution de ses grâces et de ses talents, il arrive de là qu'on s'interdit par fantaisie tous les emplois que Dieu nous permet, et que l'on ne se porte qu'à ceux qu'il nous interdit ; on s'y engage donc témérairement et l'on y demeure de même. On tente Dieu continuellement par l'exercice de ces emplois mal choisis ; et au lieu d'attirer sa grâce et son secours, on attire sans cesse les effets de sa colère et de son abandonnement. L'on peut juger quelles peuvent être les suites de cette conduite.

Il faut remarquer encore sur ce sujet que, quoique les hommes dans cette vie soient toujours dans un besoin continuel de la grâce, ils ne sont pas néanmoins dans un égal degré de faiblesse ni de force, et que la différente mesure avec laquelle Dieu leur distribue ses grâces fait que, selon le langage de l'Écriture et des Pères, on peut dire qu'il y a des œuvres et des emplois qui sont proportionnés à la grâce de certaines âmes. Il y en a qui se perdraient en voulant imiter certaines actions des saints, parce qu'ils n'ont pas la force de les soutenir commes ces saints. Il faut donc que chacun connaisse la mesure de ce qu'il a reçu de Dieu ; et, s'il n'en saurait juger par lui-même, qu'il en juge au moins par la lumière des personnes éclairées. Autrement, en s'avançant au-delà des dons de Dieu, on le tente, et on se met en danger de faire de grandes fautes par ces avances téméraires.

On commet la même faute en voulant discerner par sa propre lumière ce que l'on devrait discerner par celle d'autrui ; car Dieu ayant voulu, pour lier les hommes entre eux par les devoirs réciproques de la charité, les rendre dépendants les uns des autres, aussi bien à l'égard de la vie spirituelle que de la vie temporelle, et leur communiquant pour cela plus ordinairement les lumières

dont ils ont besoin pour les conduire, par l'entremise des pasteurs et des personnes spirituelles qu'ils consultent, que par lui-même, il s'ensuit de là que c'est aussi tenter Dieu en quelque sorte de refuser de se soumettre à cet ordre, en ne prenant conseil de personne, et en ne suivant dans la conduite de sa vie que ses propres pensées et ses propres raisonnements, parce que c'est vouloir obliger Dieu à nous communiquer ses lumières d'une manière extraordinaire.

On peut dire aussi que tout péché mortel que l'on commet dans l'espérance de s'en relever par la pénitence est une manière de tenter Dieu; car la voie ordiniare du salut, soit pour ceux qui n'ont point encore perdu l'innocence du baptême, soit pour ceux qui l'on réparée par la pénitence, est de conserver la grâce qu'ils ont reçue, et de travailler à l'augmenter tous les jours par l'exercice des vertus chrétiennes. Prétendre donc que Dieu nous fera rentrer dans la voie du salut, quoique nous en sortions par des crimes, c'est se soustraire à sa conduite ordinaire et le vouloir obliger à faire dans l'ordre de la grâce des miracles en notre faveur.

Enfin, les justes même et les personnes réglées ne laissent pas de tenter Dieu en bien des manières, et souvent sans qu'ils s'en aperçoivent; car l'Évangile nous apprenant que le moyen d'obtenir les grâces qui nous sont nécessaires soit pour nous acquitter de nos devoirs, soit pour entrer saintement dans les moindres engagements, et pour former les plus petits desseins, c'est de le consulter sur tout et de le prier continuellement, toutes les fois qu'ils négligent de pratiquer ces moyens et qu'ils s'engagent dans de petites entréprises, dans des visites, dans des conversations, dans des œuvres de piété, sans s'adresser à Dieu, sans jeter un regard vers lui, sans le consulter, sans le prier, on peut dire en quelque sorte qu'ils le tentent. Et comme toutes les fautes que l'on commet dans la vie viennent de ce qu'on manque à la pratique des moyens de les éviter, il est clair que l'on ne pèche que parce que l'on tente Dieu, et qu'ainsi ce péché, que l'on croit si rare et auquel on pense si peu, est la cause de toutes les chutes des justes et de la perte de tous ceux qui périssent.

---

# NOTES.

Note 1, page 163.— Leibnitz est ici d'accord avec Nicole. On peut lire dans la préface des *Essais de Théodicée* de sages observations sur cette manière de tenter Dieu, que l'auteur appelle le *sophisme paresseux*.

Note 2, page 168.—Ce traité de saint Bernard a pour titre : *De la Considération*, et est adressé au pape Eugène III, qui occupa le siége pontifical de 1145 à 1154. Il fait partie du *Choix d'ouvrages mystiques* publié par la société du *Panthéon littéraire*, Paris, 1835, in-8°.

# DE LA CHARITÉ

## ET DE L'AMOUR-PROPRE.

---

### CHAPITRE PREMIER.

**Charité et amour-propre, semblables dans leurs effets. Ce qu'il faut entendre par le nom d'amour-propre. Que c'est la haine qu'on a pour l'amour-propre des autres qui l'oblige à se déguiser.**

Quoiqu'il n'y ait rien de si opposé à la charité, qui rapporte tout à Dieu, que l'amour-propre, qui rapporte tout à soi, il n'y a rien néanmoins de si semblable aux effets de la charité que ceux de l'amour-propre; car il marche tellement par les mêmes voies, qu'on ne saurait presque mieux marquer celles où la charité nous doit porter, qu'en découvrant celles que prend un amour-propre éclairé, qui sait connaître ses vrais intérêts, et qui tend par raison à la fin qu'il se propose.

Cette conformité d'effets en des principes si différents ne paraîtra point étrange à ceux qui auront bien compris la nature de l'amour-propre. Mais, pour la connaître, il faut d'abord considérer l'amour-propre dans son fond et dans ses premières pentes, afin de voir ensuite de quelle sorte il se déguise pour se dérober à la vue du monde.

Le nom d'amour-propre ne suffit pas pour nous faire connaître sa nature, puisqu'on se peut aimer en bien des manières. Il faut y joindre d'autres qualités pour s'en former une véritable idée. Ces qualités sont que l'homme corrompu non-seulement s'aime soi-même, mais qu'il s'aime sans bornes et sans mesure, qu'il n'aime que soi, qu'il rapporte tout à soi. Il se désire toutes sortes de biens, d'honneurs, de plaisirs, et il n'en désire qu'à soi-même. Il se fait le centre de tout; il voudrait dominer sur tout, et que toutes les créatures ne fussent occupées qu'à le contenter, à le louer à l'admirer. Cette disposition tyrannique étant empreinte dans le

fond du cœur de tous les hommes, les rend violents, injustes, cruels, ambitieux, flatteurs, envieux, insolents, querelleurs. En un mot, elle renferme les semences de tous les crimes et de tous les déréglements des hommes, depuis les plus légers jusqu'aux plus détestables. Voilà le monstre que nous renfermons dans notre sein ; il vit et règne absolument en nous, à moins que Dieu n'ait détruit son empire en versant un autre amour dans notre cœur. Il est le principe de toutes les actions qui n'en ont point d'autre que la nature corrompue ; et, bien loin qu'il nous fasse de l'horreur, nous n'aimons et ne haïssons toutes les choses qui sont hors de nous que selon qu'elles sont conformes ou contraires à ses inclinations.

Mais si nous l'aimons dans nous-mêmes, il s'en faut bien que nous le traitions de même quand nous l'apercevons dans les autres. Il nous paraît alors au contraire sous sa forme naturelle, et nous le haïssons même d'autant plus que nous nous aimons, parce que l'amour-propre des autres hommes s'oppose à tous les désirs du nôtre. Nous voudrions que tous les autres nous aimassent, nous admirassent, pliassent sous nous, qu'ils ne fussent occupés que du soin de nous satisfaire. Et non-seulement ils n'en ont aucune envie, mais ils nous trouvent ridicules de le prétendre, et ils sont prêts de tout faire, non-seulement pour nous empêcher de réussir dans nos désirs, mais pour nous assujettir aux leurs, et pour exiger les mêmes choses de nous. Voilà donc par là tous les hommes aux mains les uns contre les autres ; et si celui qui a dit qu'ils naissent dans un état de guerre, et que chaque homme est naturellement ennemi de tous les hommes[1], eût voulu seulement représenter par ses paroles la disposition du cœur des hommes les uns envers les autres, sans prétendre la faire passer pour légitime et pour juste, il aurait dit une chose aussi conforme à la vérité et à l'expérience que celle qu'il soutient est contraire à la raison et à la justice.

## CHAPITRE II.

**Comment l'amour-propre a pu unir les hommes dans une même société. Description de ces sociétés formées par l'amour-propre.**

On ne comprend pas d'abord comment il s'est pu former des société, des républiques et des royaumes de cette multitude de gens pleins de passions si contraires à l'union, et qui ne tendent qu'à se détruire les uns les autres ; mais l'amour-propre qui est

la cause de cette guerre saura bien le moyen de les faire vivre en paix. Il aime la domination, il aime à s'assujettir tout le monde, mais il aime encore plus la vie et les commodités, et les aises de la vie, que la domination, et il voit clairement que les autres ne sont nullement disposés à se laisser dominer, et sont plutôt prêts de lui ôter les biens qu'il aime le mieux. Chacun se voit donc dans l'impuissance de réussir par la force dans les desseins que son ambition lui suggère, et appréhende même justement de perdre par la violence des autres les biens essentiels qu'il possède. C'est ce qui oblige d'abord à se réduire au soin de sa propre conservation, et l'on ne trouve point d'autre moyen pour cela que de s'unir avec d'autres hommes pour repousser par la force ceux qui entreprendraient de nous ravir la vie ou les biens. Et pour affermir cette union on fait des lois, et on ordonne des châtiments contre ceux qui les violent. Ainsi, par le moyen des roues et des gibets qu'on établit en commun, on réprime les pensées et les desseins tyranniques de l'amour-propre de chaque particulier[2].

La crainte de la mort est donc le premier lien de la société civile[3], et le premier frein de l'amour-propre; c'est ce qui réduit les hommes, malgré qu'ils en aient, à obéir aux lois, et qui leur fait tellement oublier ces vastes pensées de domination, qu'elles ne s'élèvent presque plus dans la plupart d'eux, tant ils voient d'impossibilité à y réussir.

Ainsi, se voyant exclus de la violence ouverte, ils sont réduits à chercher d'autres voies, et à substituer l'artifice à la force, et ils n'en trouvent point d'autre que de tâcher de contenter l'amour-propre de ceux dont ils ont besoin, au lieu de le tyranniser.

Les uns tâchent de se rendre utiles à ses intérêts, les autres emploient la flatterie pour le gagner. On donne pour obtenir. C'est la source et le fondement de tout le commerce qui se pratique entre les hommes, et qui se diversifie en mille manières; car on ne fait pas seulement trafic de marchandises qu'on donne pour d'autres marchandises, ou pour de l'argent, mais on fait aussi trafic de travaux, de services, d'assiduités, de civilités; et on échange tout cela, ou contre des choses de même nature, ou contre des biens plus réels, comme quand par de vaines complaisances on obtient des commodités effectives.

C'est ainsi que, par le moyen de ce commerce, tous les besoins de la vie sont en quelque sorte remplis sans que la charité s'en mêle. De sorte que dans les États où elle n'a point d'entrée, parce que la vraie religion en est bannie, on ne laisse pas de vivre avec

autant de paix, de sûreté et de commodité, que si l'on était dans une république de saints.

Ce n'est pas que cette inclination tyrannique, qui porte à vouloir dominer par la force sur les autres, ne soit toujours vivante dans le cœur des hommes; mais comme ils se voient dans l'impuissance d'y réussir, ils sont contraints de la dissimuler jusqu'à ce qu'ils se soient fortifiés en gagnant d'autres hommes par des voies de douceur, pour avoir ensuite le moyen d'en assujettir d'autres par la force. Chacun pense donc d'abord à occuper les premières places de la société où il est, et si l'on s'en voit exclu, on pense à celles qui suivent. En un mot, on s'élève le plus qu'on peut et on ne se rabaisse que par contrainte. Dans tout état et dans toute condition on tâche toujours de s'acquérir quelque sorte de prééminence, d'autorité, d'intendance, de considération, de juridiction, et d'étendre son pouvoir autant que l'on peut. Les princes font la guerre à leurs voisins pour étendre les limites de leurs États; les officiers des divers corps d'un même État entreprennent les uns sur les autres. On tâche de se supplanter et de se rabaisser l'un l'autre dans tous les emplois et dans tous les ministères; et si les guerres que l'on s'y fait ne sont pas si sanglantes que celles que se font les princes, ce n'est pas que les passions n'y soient aussi vives et aussi aigres, mais c'est pour l'ordinaire que l'on craint les peines dont les lois menacent ceux qui ont recours à des moyens violents.

Rien n'est plus propre, pour représenter ce monde spirituel formé par la concupiscence, que le monde matériel formé par la nature, c'est-à-dire cet assemblage de corps qui composent l'univers; car l'on y voit de même que chaque partie de la matière tend naturellement à se mouvoir, à s'étendre et à sortir de sa place, mais qu'étant pressée par les autres corps, elle est réduite à une espèce de prison dont elle s'échappe sitôt qu'elle se trouve avoir plus de force que la matière qui l'environne. C'est l'image de la contrainte où l'amour-propre de chaque particulier est réduit par celui des autres, qui ne lui permet pas de se mettre au large autant qu'il le voudrait. Et l'on va voir tous les autres mouvements représentés dans la suite de cette comparaison; car comme ces petits corps emprisonnés, venant à unir leurs forces et leurs mouvements, forment de grands amas de matière que l'on appelle des tourbillons[4], qui sont comme les États et les royaumes; et que ces tourbillons étant eux-mêmes pressés et emprisonnés par d'autres tourbillons, comme par des royaumes voisins, il se forme de petits tourbillons dans chaque grand tourbillon, qui,

suivant le mouvement général du grand corps qui les entraîne, ne laissent pas d'avoir un mouvement particulier, et de forcer encore d'autres petits corps de tourner autour d'eux; de même les grands d'un État en suivent tellement le mouvement, qu'ils ont leurs intérêts particuliers, et sont comme le centre de quantité de gens qui s'attachent à leur fortune. Enfin, comme tous ces petits corps entraînés par les tourbillons tournent encore autant qu'ils peuvent autour de leur centre, de même les petits, qui suivent la fortune des grands et celle de l'État, ne laissent pas, dans tous les devoirs et les services qu'ils rendent aux autres, de se regarder eux-mêmes et d'avoir toujours en vue leur propre intérêt.

## CHAPITRE III.

**Que la plus générale inclination qui naisse de l'amour-propre est le désir d'être aimé.**

Ce que l'amour-propre recherche particulièrement dans la domination, c'est que nous soyons regardés des autres comme grands et puissants, et que nous excitions dans leur cœur des mouvements de respect et d'abaissement conformes à ces idées; mais, quoique ce soient là les impressions qui lui sont les plus agréables, ce ne sont pas néanmoins les seules dont il se nourrit. Il aime généralement tous les mouvements qui lui sont favorables, comme l'admiration, le respect, la confiance, et principalement l'amour. Il y a bien des gens qui ne font guère ce qu'il faut pour se faire aimer; mais il n'y en a point qui ne soient bien aises d'être aimés, et qui ne regardent avec plaisir dans les autres cette pente du cœur tournée vers eux, qui est ce que l'on appelle amour. Que s'il ne paraît pas qu'on travaille fort à s'attirer cet amour, c'est qu'on aime encore mieux imprimer des sentiments de crainte et d'abaissement sous sa grandeur, ou que, désirant avec trop de passion de plaire à certaines gens, on se met moins en peine de plaire aux autres.

Mais cela n'empêche pas que, lors même qu'étant emporté par des passions plus fortes, on se conduit d'une manière peu propre à se faire aimer, on ne voulût être aimé, et qu'on ne se sente incommodé lorsqu'on aperçoit dans l'esprit des autres des mouvements de haine et d'aversion. Il y a même quantité de gens en qui l'inclination de se faire aimer est plus forte que celle de dominer, et qui craignent plus la haine et l'aversion des hommes et

les jugements qui les produisent, qu'ils n'aiment d'être riches, et puissants et grands. Enfin, au lieu qu'il y a peu de grands, et peu même de gens qui puissent aspirer à la grandeur, il n'y a personne au contraire qui ne puisse prétendre à se faire aimer.

Si le désir d'être aimé n'est donc pas la plus forte passion qui naisse de l'amour-propre, elle est au moins la plus générale. Les vues d'intérêts, d'ambition, de plaisir en arrêtent souvent les effets, mais ils ne l'étouffent jamais entièrement; elle est toujours vivante au fond du cœur, et, dès qu'elle se trouve en liberté, elle ne manque pas d'agir et de nous porter à tout ce qui nous peut procurer l'amour des hommes, comme elle nous fait éviter tout ce que nous nous imaginons qui nous peut attirer leur aversion. Il est vrai qu'on se trompe quelquefois dans le discernement que l'on fait de ces choses qui attirent l'amour ou la haine, et qu'il y en a qui en jugent beaucoup mieux les uns que les autres. Mais, soit que l'on s'y trompe ou que l'on ne s'y trompe pas, c'est toujours la même passion qui agit, et qui fuit ou recherche les mêmes objets. Il y a même un discernement commun à tous les hommes jusqu'à un certain degré, c'est-à-dire qu'ils connaissent tous jusqu'à quelque point que certaines actions excitent la haine et d'autres l'amour.

## CHAPITRE IV.

**Que l'amour-propre suit la charité en plusieurs choses, et particulièrement en se cachant. En quoi consiste l'honnêteté humaine.**

Il n'est pas besoin d'entrer plus avant dans la description particulière des démarches de l'amour-propre pour faire comprendre combien il imite de près la charité. Il suffit de dire que l'amour-propre, nous empêchant par la crainte du châtiment de violer les lois, nous éloigne par là de l'extérieur de tous les crimes, et nous rend ainsi semblables au dehors à ceux qui les évitent par charité; que, comme la charité soulage les nécessités des autres dans la vue de Dieu, qui veut que nous reconnaissions ses bienfaits en servant le prochain, de même l'amour-propre les soulage dans la vue de son propre intérêt, et qu'enfin il n'y a guère d'actions où nous soyons portés par la charité qui veut plaire à Dieu, où l'amour-propre ne nous puisse engager pour plaire aux hommes.

Mais, quoique l'amour-propre tende par ces trois mouvements à contrefaire la charité, il faut pourtant avouer que le dernier en approche de plus près, et qu'il est beaucoup plus étendu que les

deux autres; car il y a bien des occasions où ni la crainte ni l'intérêt n'ont point de lieu, et l'on distingue souvent assez aisément ce que l'on fait, ou par une crainte humaine ou par un intérêt grossier, de ce que l'on fait par un mouvement de charité; mais il n'en est pas de même de la recherche de l'amour et de l'estime des hommes. Cette inclination est si fine et si subtile, et en même temps si étendue, qu'il n'y a rien où elle ne se puisse glisser, et elle sait si bien se revêtir des apparences de la charité qu'il est presque impossible de connaître nettement ce qui l'en distingue; car, en marchant par les mêmes voies et produisant les mêmes effets, elle efface avec une adresse merveilleuse toutes les traces et tous les caractères de l'amour-propre dont elle naît, parce qu'elle voit bien qu'elle n'obtiendrait rien de ce qu'elle prétend s'ils étaient remarqués. La raison en est que rien n'attire tant l'aversion que l'amour-propre, et qu'il ne saurait se montrer sans l'exciter. Nous l'éprouvons nous-mêmes à l'égard de l'amour-propre des autres. Nous ne le saurions souffrir sitôt que nous le découvrons, et il nous est aisé de juger par là qu'ils ne sont pas plus favorables au nôtre quand ils le découvrent.

C'est ce qui porte ceux qui sont sensibles à la haine des hommes, et qui n'aiment pas à s'y exposer, à tâcher de soustraire, autant qu'il leur est possible, leur amour-propre à la vue des autres, à le déguiser, à ne le montrer jamais sous sa forme naturelle, et à imiter la conduite de ceux qui en seraient entièrement exempts, c'est-à-dire des personnes animées de l'esprit de charité et qui n'agiraient que par charité.

Cette suppression de l'amour-propre est proprement ce qui fait l'honnêteté humaine, et en quoi elle consiste; et c'est ce qui a donné lieu à un grand esprit de ce siècle de dire que la vertu chrétienne détruit et anéantit l'amour-propre, et que l'honnêteté humaine le cache et le supprime[5].

Ainsi cette honnêteté, qui a été l'idole des sages païens, n'est rien dans le fond qu'un amour-propre plus intelligent et plus adroit que celui du commun du monde, qui fait éviter ce qui nuit à ses desseins, et qui tend à son but, qui est l'estime et l'amour des hommes, par une voie plus droite et plus raisonnable. C'est ce qu'il est aisé de faire voir en montrant comment l'amour-propre imite les principales actions de la charité.

## CHAPITRE V.

### Comment l'amour-propre imite l'humilité.

Il n'est pas difficile de comprendre de quelle sorte la charité nous rend humbles ; car nous faisant aimer la justice qui est Dieu même, elle nous fait haïr l'injustice qui lui est contraire. Or, c'est une injustice toute visible qu'étant comme nous sommes pleins de défauts et coupables de tant de péchés, nous voulions encore être honorés des hommes, et que nous prétendions mériter leurs louanges, ou par des qualités humaines, et par conséquent vaines et frivoles, ou par des dons que nous avons reçus de Dieu et qui ne nous appartiennent point. Non-seulement il n'est pas juste que le pécheur soit honoré, mais il est juste qu'il soit abaissé et humilié. C'est la loi éternelle qui l'ordonne : non-seulement la charité consent à cette loi, mais elle l'aime, et par l'amour qu'elle lui porte, elle embrasse avec joie toutes les humiliations et tous les abaissements ; elle nous fait haïr tout ce qui sent l'orgueil et la vanité, et comme elle condamne ces mouvements lorsqu'ils s'élèvent dans notre cœur ; elle les empêche aussi de se produire au dehors par nos paroles et par nos actions, et elle les réduit ainsi à une exacte modestie.

Mais il n'y a rien en cela que l'amour-propre n'imite parfaitement ; car voyant le cœur de chaque homme tout tourné vers soi-même, et naturellement ennemi de l'élévation d'autrui, il a grand soin de ne se pas exposer à son chagrin et à sa malignité.

Quiconque se loue et étale ce qu'il croit avoir de bon, prétend par là appliquer les autres à soi, et c'est à peu près la même chose que s'il les priait bonnement de lui donner des louanges et de le regarder avec estime et avec amour. Or il n'y a guère de prière qui paraisse plus incivile et plus incommode à l'amour-propre des hommes que celle-là. Il s'en irrite, et n'y répond guère autrement que par la moquerie et par le mépris. Ainsi ceux qui sont assez fins pour connaître ses caprices évitent de lui faire de ces sortes de demandes, c'est-à-dire qu'ils s'éloignent généralement de tout ce qui sent la vanité, de tout ce qui tend à se faire remarquer et à mettre en vue ses avantages, et ils tâchent au contraire de paraître n'y faire point d'attention et ne les connaître pas en eux. Et c'est là la modestie que l'honnêteté peut procurer.

Non-seulement l'honnêteté fait éviter les vanités basses et

grossières et les louanges déclarées que l'on se donne à soi-même; mais, comme elle sait que l'amour-propre des autres est admirablement fin à découvrir les détours que l'on pourrait prendre pour faire voir en nous ce que nous désirons d'y montrer, elle renonce à ces petits artifices et s'étudie à les éviter. Elle nous porterait même plutôt à parler de nous directement et à découvert qu'à se servir de ces méchantes finesses, parce qu'elle appréhende toujours d'y être surprise, et qu'elle sait que, quand on les aperçoit, on prend encore plus de plaisir à les tourner en ridicule. Ainsi, il n'y a rien de plus simple et de plus humble que ses discours. Elle ne se produit ni ne se montre par aucun endroit, et elle a pour règle de ne parler jamais de soi, ou d'en parler avec plus de froideur et d'indifférence qu'elle ne ferait des autres.

Ceux qui ont ouï parler de la guerre aux deux premiers capitaines[a] de ce siècle ont toujours été ravis de l'honnêteté et de la modestie de leurs discours. Personne n'a jamais remarqué qu'il leur soit échappé sur ce sujet la moindre parole qu'on pût soupçonner de vanité. On les a toujours vus rendre justice à tous les autres et ne se la rendre jamais à eux-mêmes, et l'on aurait souvent cru, en leur entendant faire le récit des batailles où ils avaient eu le plus de part par leur conduite et par leur valeur, qu'ils n'y étaient pas même présents ou qu'ils y étaient demeurés sans rien faire[6].

Qu'on lise le récit qui courut à Paris après la bataille de Senef: on y trouvera cette grande action diminuée de moitié. Il semble que Monsieur le Prince en ait été simple spectateur. Il était partout, et il ne paraît presque nulle part; et jamais rien ne fut plus obscurci que ce qu'il a contribué au succès de ce combat. Je m'imagine que, si saint Louis envoyait autrefois des relations de ce qu'il fit en Égypte, elles étaient faites comme celle-là. Tant la sainteté et l'honnêteté ont de rapport dans leurs actions extérieures, et tendent également à empêcher qu'il n'y paraisse rien de vain, n'y ayant que cette seule différence entre l'une et l'autre, que la sainteté est frappée de l'injustice de la vanité par rapport à Dieu, et l'honnêteté est touchée de sa bassesse par rapport aux hommes.

Mais, outre la crainte qu'a l'honnêteté d'exciter contre soi l'aversion naturelle que tous les hommes ont de la vanité d'autrui, elle peut encore avoir dans cette conduite un sentiment plus fin et

(a) M. le prince de Condé et M. de Turenne.

plus délicat de cet orgueil qui naît avec l'homme et qui ne l'abandonne point. Ces gens qu'on voit si occupés de quelques occasions où ils se sont signalés, qu'ils en étourdissent tout le monde, comme Cicéron faisait de son consulat, font voir par là que la vertu ne leur est guère naturelle, et qu'il leur a fallu de grands efforts pour guinder leurs âmes jusqu'à l'état où ils sont si aises de se faire voir. Mais il y a bien plus de grandeur à ne faire pas de réflexion sur ses plus grandes actions, en sorte qu'il semble qu'elles nous échappent, et qu'elles naissent si naturellement de la disposition de notre âme qu'elle ne s'en aperçoit pas. Ce degré de vertu est sans doute bien plus héroïque, et c'est celui dont l'honnêteté humaine, quand elle est à son comble, tâche, sans y penser expressément, de donner l'idée, ou qu'elle imite par adresse et par politique, quand elle n'est pas parfaite, et qu'elle vient plutôt de la raison que de la nature.

## CHAPITRE VI.

**L'honnêteté et la charité nous éloignent de l'affectation, et principalement de celle des choses qui ne conviennent pas à notre état.**

Qui n'aimerait cet honnête homme dont un grand de ce siècle a fait cette belle peinture. « On ne passe point dans le monde, dit-il, pour se connaître en vers, si l'on n'a mis l'enseigne de poëte; ni pour habile en mathématiques, si l'on n'a mis celle de mathématicien. Mais les vrais honnêtes gens ne veulent point d'enseignes, et ne mettent guère de différence entre le métier de poëte et celui de brodeur. Ils ne sont point appelés ni poëtes ni géomètres, mais ils jugent de tous ceux-là. On ne les devine point. Ils parleront des choses dont on parlait quand ils sont entrés. On ne s'aperçoit point en eux d'une qualité plutôt que d'une autre, hors la nécessité de la mettre en usage : mais alors on s'en souvient; car il est également de ce caractère qu'on ne dise point d'eux qu'ils parlent bien lorsqu'il n'est pas question de langage, et qu'on dise d'eux qu'ils parlent bien quand il en est question. C'est donc une fausse louange quand on dit d'un homme, lorsqu'il entre, qu'il est fort habile en poésie ; et c'est une mauvaise marque quand on n'a recours à lui que lorsqu'il s'agit de juger de quelques vers. L'homme est plein de besoins. Il n'aime que ceux qui peuvent les remplir. C'est un bon mathématicien, dira-t-on; mais je n'ai que faire de mathématiques. C'est un homme qui entend bien la guerre;

mais je ne la veux faire à personne. Il faut donc un honnête homme qui puisse s'accommoder à tous nos besoins[7]. »

Il est impossible de ne pas aimer un homme de cette sorte; mais pourquoi l'aime-t-on? C'est qu'il semble qu'il soit fait pour les autres et non pour lui. Il n'incommode point notre amour-propre par une affectation importune. Il ne prétend point nous forcer à le louer en faisant voir en lui ce que nous n'y voulons point voir. S'il nous montre ce qu'il a de bon, ce n'est pas pour lui, c'est pour nous. L'honnêteté nous rendant donc sensibles à ces jugements, et à ces sentiments favorables qu'elle découvre dans l'esprit des autres pour ce procédé, elle s'efforce de les mériter en le suivant.

Mais si l'honnêteté s'éloigne généralement de toute sorte d'affectation, elle fuit encore avec plus de soin celle qui tend à se signaler par des qualités ou des manières qui ne conviennent point à notre état et à notre profession, parce qu'elle sait que l'amour-propre des autres hommes, qui en est toujours choqué, ne manque jamais de la tourner en ridicule, et qu'il est bien fier lorsqu'ayant la raison de son côté il s'en peut servir pour réprimer une vanité mal entendue.

Ainsi, selon les règles de l'honnêteté du monde, c'est un fort méchant caractère, et que tout homme de bon sens doit éviter, que celui d'un ecclésiastique qui affecterait l'air, les mots et les manières de la cour; qui paraîtrait rempli d'estime pour les bagatelles et les vanités du monde; qui témoignerait de l'inclination pour la conversation des dames; qui se piquerait de politesse, de délicatesse et de bel esprit; qui ferait voir, par ses discours ou par ses écrits, qu'il lit ce qu'il ne devrait point lire, qu'il sait ce qu'il ne devrait point savoir, et qu'il aime ce qu'il ne devrait point aimer. Il ne faut pas s'imaginer que le monde, qui est souvent si peu équitable à l'égard de ceux qui ne lui donnent point de prise, soit d'humeur à souffrir ceux qui prétendent se distinguer des autres par des voies qui donnent tant de moyens de les rabaisser; aussi ne les épargne-t-il pas; chacun devient spirituel à leurs dépens, et il n'y a personne qui ne fasse mille réflexions sur la disproportion de cet esprit tout profane et tout séculier qu'ils font paraître, avec la sainteté de leur état.

Il n'est pas besoin de prouver que la charité est encore plus éloignée de l'affectation que la simple honnêteté; car, aimant les autres et ne s'aimant point elle-même, elle n'a qu'à suivre ses mouvements naturels pour agir avec une honnêteté parfaite. Elle le fait

d'autant mieux qu'elle le fait plus sincèrement, et qu'il n'y a rien qui se démente en elle, au lieu que cette honnêteté d'amour-propre n'est pas d'ordinaire si uniforme. Si elle le réprime en un endroit, il se montre quelquefois par un autre, et laisse ainsi quelque petit dégoût de soi à ceux qui l'observent de bien près. Mais comme cela n'arrive que contre son intention, il en a honte quand il s'en aperçoit, ou plutôt quand il sent que les autres s'en aperçoivent.

## CHAPITRE VII.

**Que l'amour-propre fait les mêmes réponses que la charité sur la plupart des questions qu'on lui peut faire.**

L'amour-propre, conduit par la raison dans la recherche de l'estime et de l'affection des hommes, imite si parfaitement la charité, qu'en le consultant sur les actions extérieures, il nous fait les mêmes réponses qu'elle, et nous engage dans les mêmes voies.

Car si l'on demande, par exemple, à la charité, en quelle disposition nous devons être sur le sujet de nos défauts, elle nous dira que nous devons nous défier extrêmement de notre propre lumière à l'égard de ceux mêmes que nous ne croyons pas avoir, et que la persuasion où nous devons être, en général, de notre aveuglement en ce point, nous doit disposer à en croire plus les autres que nous-mêmes; mais qu'à l'égard des défauts dont nous serions convaincus, il n'y aurait rien de plus injuste que de vouloir démentir et détruire, en quelque sorte, la lumière de Dieu même, en prétendant justifier ce qu'elle condamne, et qu'ainsi le moins que nous puissions faire pour éviter cet orgueil si criminel est de les avouer sincèrement, et de nous en humilier devant Dieu et devant les hommes.

Que l'on fasse maintenant la même question à l'amour-propre, et l'on verra que s'il ne parle pas le même langage au fond du cœur, il donne néanmoins le même conseil. Quoiqu'il soit dur, dira-t-il, de reconnaître ses défauts, et qu'on désirât de les effacer de la mémoire des hommes aussi bien que de la sienne, il est clair néanmoins qu'il est impossible de les cacher. Plus on s'efforcera de les déguiser aux autres, plus ils seront ingénieux à les découvrir et malins à les faire remarquer. Ce désir même de les cacher passera dans leur esprit pour le plus grand des défauts, et l'on ne fera autre chose, en voulant ou les dissimuler, ou les justifier, que s'attirer l'aversion et le mépris. Il faut donc, par nécessité, prendre

une route toute contraire. Si l'on ne peut avoir la gloire d'être sans défauts, il faut avoir celle de les connaître, et de n'être pas dupes sur nous-mêmes : *Bellum est sua vitia nosse.* Otons donc aux autres le plaisir de les remarquer, en les remarquant nous-mêmes les premiers, et désarmons par là leur malignité.

C'est sur de semblables vues que l'honnêteté forme sa conduite; et c'est ce qui la porte à faire une profession ouverte de reconnaître de bonne foi tous ses défauts, et de ne point trouver mauvais que les autres les remarquent; et par là elle s'acquiert la réputation d'une équité aimable, qui fait qu'on juge de soi-même sans aveuglement et sans passion; qui sait se faire justice à soi-même, et avec qui on peut être d'accord, sans être obligé de témoigner extérieurement que l'on approuve ce que l'on n'approuve pas.

Il est aisé de juger par là que la charité et l'amour-propre doivent être fort conformes dans la manière de recevoir les répréhensions et les avertissements, et que des vues et des motifs très différents les doivent unir dans la même conduite extérieure. On connaît assez celle où la charité nous porte; car, regardant ces avertissements comme un très grand bien, et comme un moyen favorable pour nous délivrer de nos défauts, elle les reçoit non-seulement avec joie, mais avec avidité. L'amertume même qui les accompagne lui est agréable, parce qu'elle nous procure le bien de l'humilité, et qu'elle affaiblit l'amour-propre, que la charité regarde comme son principal ennemi. Ainsi, bien loin de témoigner du dégoût et de l'aigreur à ceux qui nous procurent ce bien, elle n'oublie rien pour leur faire paraître sa reconnaissance; pour les soulager dans la crainte qu'ils ont de nous avoir blessés; pour les attirer à nous faire souvent la même faveur, et pour leur ôter toutes les craintes qui pourraient les rendre réservés et les tenir dans la gêne et dans la contrainte.

A la vérité, l'amour-propre est toujours intérieurement fort éloigné de cette disposition. Il n'aime point que les autres s'aperçoivent de nos défauts, et encore moins qu'on nous en avertisse. Mais il ne laisse pas d'agir extérieurement de même que la charité; car apprenant, par ces avertissements qu'on nous donne, la mauvaise impression que l'on a de nous, la raison lui fait conclure aussitôt qu'il faut tâcher de diminuer cette impression, ou du moins de ne la pas augmenter; et consultant ensuite la disposition de l'esprit des autres, pour savoir comment il s'y faut prendre, il reconnaît aisément que rien ne les choque davantage que la fierté de ceux qui ne peuvent souffrir qu'on les avertisse d'aucun

défaut, qui se révoltent contre la vérité, quelque claire qu'elle soit, et qui voudraient que tout le monde s'aveuglât sur leur sujet, ou supprimât tous ses sentiments sitôt qu'ils ne leur sont pas avantageux; qu'au contraire, rien n'adoucit davantage les gens que de ne pas trouver cette résistance, et de voir qu'on défère à leur jugement et à leur lumière, et qu'ainsi on se soumet en quelque manière à leur empire. L'amour-propre prend donc sans hésiter ce dernier parti, et par là il fait que nous nous insinuons si agréablement dans le cœur de ceux qui nous reprennent, qu'ils aiment mieux ceux qui se rabaissent de cette sorte, quelques défauts qu'ils aient, que ceux qui n'en ayant point, n'ont pas lieu de leur donner ce même plaisir; car il faut remarquer que nos défauts ne sont pas par eux-mêmes contraires à l'amour-propre des autres, et que de même les plus belles qualités ne lui sont pas aussi aimables par elles-mêmes. C'est le rapport que ces défauts ou ces belles qualités ont à eux. De sorte que si ces défauts nous rendent plus humbles à leur égard, ou si ces belles qualités nous rendent plus fiers, il nous aimeront avec ces défauts, et ils nous haïront avec toutes ces belles qualités.

Il est clair que cette conduite tend directement à la fin de l'amour-propre, qui est de gagner l'estime et l'amitié des hommes. Et c'est pourquoi l'honnêteté humaine ne manque jamais de la suivre, et elle le fait même souvent plus exactement que la vraie piété, lorsqu'elle n'est pas parfaite; car, comme la charité est souvent moins agissante que l'amour-propre, il arrive souvent aussi que les personnes de piété paraissent plus sensibles et plus délicates que les honnêtes gens du monde, lorsqu'on les avertit des défauts qu'on remarque dans leur conduite ou dans leurs ouvrages, parce que, n'ayant pas dans ces rencontres une charité bien vive, ils n'ont pas aussi cet amour-propre éclairé qui y supplée à l'égard des actions extérieures.

## CHAPITRE VIII.

**Que l'amour-propre se conduit de la même manière que la charité à l'égard des soupçons injustes et des ennemis.**

La conduite que la charité fait garder aux gens de bien, lorsque l'on conçoit d'eux des soupçons injustes et des impressions déraisonnables, n'est pas d'en faire des reproches et de faire paraître du mécontentement et de l'aigreur, mais de s'en justifier modes-

tement en témoignant qu'ils ne sont point étonnés qu'étant hommes, on les ait soupçonnés des fautes des hommes; et, en un mot, c'est de ne se pas plaindre de ces soupçons, mais de travailler à les guérir, parce qu'on les doit regarder comme un mal dangereux pour ceux qui les ont conçus, et que le moyen de les en délivrer n'est pas de leur faire des reproches lorsqu'ils ne sont pas encore persuadés qu'ils aient tort; mais de leur montrer doucement la fausseté de leurs soupçons, pour les obliger par là de les condamner eux-mêmes.

A la vérité, si nous suivons dans ces occasions les premiers mouvements de l'amour-propre, nous serons bien éloignés de cette modération; ce ne seront au contraire qu'emportements pleins de ressentiments et d'aigreur. Mais si nous consultons la raison, dans la résolution de la suivre pour arriver à la fin que nous devons avoir, qui est d'effacer ces soupçons injurieux et de rétablir notre réputation dans l'esprit de ceux qui les ont conçus, il faut que nous prenions le même chemin; car tout ce qui sent l'emportement et la passion n'est capable que d'augmenter les mauvaises impressions qu'on a conçues contre nous; et au lieu qu'il n'y a souvent que l'esprit qui en soit prévenu, on porte par là l'aigreur dans la volonté même, et on l'intéresse à soutenir les impressions de l'esprit. Ainsi l'amour-propre, prévoyant ce mauvais effet, se réduit, malgré qu'il en ait, à imiter cette conduite douce et modérée que la charité prescrit.

Mais qui croirait jamais que l'amour-propre, lors même qu'il aurait intention de décrier ses ennemis, de les rendre odieux et de les faire condamner par tout le monde de bassesse et d'injustice, ne pût mieux faire pour y réussir que de suivre les pas de la charité? Cependant c'est ce qui arrive très souvent. Car il n'y a rien d'ordinaire qui fasse mieux remarquer les procédés bas et peu honnêtes dont on use envers nous, que d'y opposer un procédé plein de modération et d'honnêteté. Cette opposition, qui fait remarquer la différence de ces deux conduites contraires, met l'une et l'autre dans un plus grand jour. L'honnêteté en paraît plus belle d'un côté, et la malhonnêteté plus honteuse de l'autre. Et ainsi l'amour-propre a tout ce qu'il prétend, qui est que nous nous relevons par là, et que nous rabaissons ceux qui nous ont choqué.

Je me souviens sur ce sujet que lorsqu'on publia un certain livre[a] dans lequel l'auteur avait prétendu ramasser diverses

(a) *Les Entretiens d'Ariste et d'Eugène.*

fautes contre la langue, qu'il croyait avoir trouvées dans des ouvrages de piété qui passaient pour bien écrits, on examina dans une compagnie, par manière d'entretien, ce que ceux qui s'y trouvaient intéressés devaient faire en cette rencontre. Chacun convint d'abord que les remarques de cet auteur étant si peu considérables, qu'elles n'auraient pas dû être proposées contre des écrits même où l'on n'aurait eu pour but que d'acquérir la réputation de bien écrire, ceux qu'il attaquait ne devaient pas avoir la moindre pensée de former une contestation sur un si petit sujet, quelque tort que cet auteur pût avoir dans quelques-unes de ces remarques. Mais quand on vint à parler de ce qu'ils devaient faire, on ne fut plus de même avis. Il y en eut qui soutinrent qu'ils ne devaient pas même témoigner qu'ils eussent vu ce livre. Mais le plus grand nombre crut qu'ils devaient prendre un autre parti, et que, pour toute réponse, ils n'avaient qu'à corriger de bonne foi dans les autres éditions de ces livres tout ce que cet auteur y avait repris avec quelque apparence de justice. La raison qu'ils en alléguaient, outre le motif général d'honorer la vérité en tout, c'est qu'il n'y avait point de moyen pour faire que le public rendît justice à cet auteur, et à ceux qu'il aurait attaqués, que d'user envers lui d'une conduite si modérée. J'avoue que je fus de ce sentiment, et que je crus qu'il n'y en avait point de plus conforme, ni à la charité, qui tend toujours à nous humilier, ni à l'amour-propre, qui est bien aise de mettre en vue les défauts de ceux qui nous ont voulu rabaisser. Je le pratiquerai même très volontiers si j'en ai occasion, sans prétendre obliger personne de croire que ce soit une action d'humilité, puisque je reconnais qu'elle peut avoir très aisément un autre principe[8].

## CHAPITRE IX.

**Que l'amour-propre se conduit par les mêmes voies que la charité à l'égard des bonnes et des mauvaises qualités des autres.**

Il n'est pas difficile de juger, par tout ce que l'on a dit jusqu'ici, que la conduite de l'honnêteté ne doit pas être différente de celle de la charité à l'égard des bonnes et des mauvaises qualités des autres. On voit aisément à quoi la charité porte à l'égard du bien qu'elle remarque en autrui. Comme elle s'en réjouit intérieurement, elle en témoigne aussi sa joie au dehors en toutes les manières qu'elle le peut, et, bien loin de tendre à l'obscurcir, elle

fait son possible pour le relever et le faire valoir. Le bien des autres est son propre bien par l'amour qu'elle leur porte, et elle s'y arrête même plus volontiers qu'au sien, parce qu'elle n'y craint point la complaisance et la vanité.

Or, quoique l'amour-propre, bien loin d'avoir cette bonté et cette tendresse pour les autres, soit au contraire naturellement malin, jaloux, envieux, plein de venin et de fiel ; bien que ce qui relève les autres l'incommode et le chagrine, et que l'on ne le voit guère favorable de bonne foi aux louanges qu'on leur donne, à moins qu'il n'en tire quelque avantage, et qu'elles ne lui servent de degré pour s'élever, quand on vient néanmoins à considérer l'effet qu'on ferait sur l'esprit des autres si l'on montrait ces mouvements à découvert, on conclut tout d'un coup à les cacher. On voit bien que ce serait le moyen de se faire regarder comme un ennemi public, et qu'on deviendrait par là l'objet de la haine et de la détestation de tout le monde ; que non-seulement on serait odieux à ceux contre qui on exercerait sa malignité, mais à ceux mêmes qu'on épargnerait ; personne ne pouvant s'assurer de recevoir justice des gens en qui on remarque ce mauvais fond, et chacun craignant avec raison de devenir l'objet de leur jalousie. L'honnêteté nous fait donc prendre justement le contre-pied ; elle fait que nous affectons de faire paraître au dehors une extrême équité, de louer volontiers ce qui est louable, de faire valoir autant que nous le pouvons toutes les bonnes qualités des autres, et de ne refuser pas même à nos ennemis les témoignages d'estime qu'ils méritent ; et par là on réussit dans le dessein de se faire aimer, on acquiert des amis, on adoucit ses ennemis, et on se met bien avec tout le monde.

C'est par ces mêmes vues qu'elle témoigne une extrême indulgence pour les défauts des autres ; que, bien loin de les exagérer ou de les divulguer, elle les couvre et les excuse autant qu'elle peut, qu'elle ne méprise jamais personne, qu'elle explique tout en bonne part, qu'elle se satisfait aisément, et qu'elle n'affecte point d'être fine et subtile à découvrir des défauts dans des personnes qui sont généralement estimées ; qu'elle évite les soupçons téméraires et mal fondés, et qu'elle aime mieux en quelque sorte se tromper que de se laisser aller à des soupçons injurieux au prochain. Tout cela tend fort droit à la fin de l'amour-propre ; car, comme on ne saurait ignorer tout-à-fait qu'on a des défauts, on hait par avance ceux dont on s'imagine qu'on sera méprisé quand ils s'en apercevront, et l'on ne saurait au contraire ne pas aimer

ceux dont on espère du support, de la condescendance et de la bonté.

## CHAPITRE X.

**Ressemblance entre la charité et l'amour-propre à l'égard des autres vertus.**

Il n'y a qu'à parcourir les autres vertus pour découvrir encore plusieurs autres ressemblances entre la charité et l'amour-propre; car si la charité est patiente dans les injures, parce qu'elle tâche d'adoucir par là l'aigreur de ceux qui nous outragent, qu'elle fait que nous souffrons toutes sortes de mauvais traitements avec joie, pour satisfaire à la justice de Dieu, et qu'elle nous persuade que nous en méritons encore de plus dures, l'amour-propre a aussi une patience d'intérêt et de vanité qui produit au dehors les mêmes effets. Il nous empêche de vouloir passer pour fiers et pour présomptueux; il nous apprend qu'il est toujours bon de n'aigrir pas les gens plus qu'ils ne le sont, et sur cela il nous fait prendre le parti de dissimuler les injures que nous recevons.

Si la charité est bienfaisante par un désir sincère de servir les autres, l'amour-propre veut aussi que nous le soyons pour régner par là dans leur esprit, et pour jouir des mouvements que les bienfaits y excitent.

Si la charité tâche de se cacher quand elle fait du bien aux autres, afin de ne s'en attribuer rien, l'amour-propre en fait autant pour se rendre plus redevables ceux qu'il oblige, parce qu'on se tient d'autant plus obligé que celui qui fait du bien le fait moins remarquer.

Si la charité étend ses bienfaits à ceux dont elle n'espère rien, et aux ennemis mêmes, parce qu'elle ne regarde que leur bien et non pas ses intérêts, l'amour-propre en fait de même, parce qu'il sait que plus les bienfaits paraissent désintéressés et exempts de de toute recherche propre, plus ils attirent une affection générale, par l'espérance qu'ils donnent à tout le monde d'en recevoir de pareils.

Si la charité est reconnaissante envers tout le monde, parce que sa gratitude envers Dieu se répand sur tous les instruments dont il se sert pour nous procurer du bien, l'amour-propre nous fait affecter de l'être, de peur de mécontenter celui des autres, qui se blesse quand on y manque.

Enfin, si la charité nous rend fidèles envers tout le monde par

un amour sincère de la justice, l'amour-propre nous fait pratiquer la même fidélité pour attirer la confiance des hommes.

La charité, comme dit l'apôtre[a], n'est point ambitieuse, parce que ceux qui en sont animés estiment peu ces honneurs humains et ces grandeurs temporelles que l'ambition recherche; qu'ils les craignent plus qu'ils ne les souhaitent, et qu'ils se trouvent toujours bien dans la place où la providence de Dieu les a mis. On n'en peut pas dire autant de l'honnêteté; et si l'on en veut juger par son fond, non-seulement elle n'est pas exempte d'ambition, mais elle n'est rien autre chose qu'une ambition fine et délicate. Cependant elle ne laisse pas d'imiter encore extérieurement en cela la conduite de la charité; car elle sait si bien cacher ses désirs ambitieux, de peur de trouver de l'opposition dans l'amour-propre des autres, qui est toujours en garde de ce côté-là, qu'on dirait qu'elle n'a aucune prétention, qu'elle ne pense qu'aux autres, et qu'elle s'oublie elle-même. Si elle pense à s'élever, c'est sans empressement et sans bassesse, et elle fait si bien qu'il semble toujours que la fortune la soit venue trouver d'elle-même, sans qu'il lui ait fallu faire aucune démarche ni aucune avance pour l'attirer.

Il y en a même que l'amour-propre porte plus avant, et à qui il donne un éloignement effectif des grandes fortunes et des grands emplois, quoiqu'il ne leur fût pas impossible de s'y élever. Le repos d'une vie douce et tranquille, dans lequel on entretient quantité d'amitiés illustres, et l'on rend service à beaucoup de gens de qualité et de mérite, sans intérêt et sans dépendance, en se contentant d'avoir dans le monde la réputation d'un homme civil, obligeant, désintéressé, bon ami, cette vie, dis-je, a des charmes qui la peuvent faire préférer à toutes les grandeurs du monde par un amour-propre sage et éclairé, et qui sait comparer les désavantages des divers états. C'est l'idée que s'était proposée Pomponius Atticus[9], et qu'il suivit si heureusement, que s'étant trouvé entre tant de partis ennemis qui déchirèrent de son temps la république de Rome, il fut toujours ami de tous, et les servit tous, sans en irriter aucun. On voit encore de ces imitateurs d'Atticus, et l'on peut dire à leur avantage, que s'il était permis ou possible de se rendre heureux en cette vie, ils en auraient trouvé le secret, et que leur choix est infiniment plus sage que celui de ces autres qui, voulant toujours s'élever par une ambition sans

(a) 1. *Cor.*, XIII, 5.

bornes, se privent par là des deux principaux biens de la vie, qui sont la sûreté et le repos.

Il est aisé de voir aussi que, comme la charité nous éloigne des plaisirs des sens, parce qu'elle tient l'âme dans son ordre, et ne lui permet de s'attacher qu'à Dieu seul, l'honnêteté doit faire le même, parce que l'asservissement aux plaisirs du corps a toujours quelque chose de bas et de méprisable, qui avilit et défigure l'idée que notre amour-propre désire imprimer de nous dans l'esprit des autres.

On a même raison de se défier de ceux qui sont dominés par leurs plaisirs, et d'appréhender d'eux toute sorte de lâchetés et d'injustices; car quelle assurance peut-on avoir que leur passion ne l'emportera pas lorsqu'elle sera contraire à leur devoir envers les hommes, puisqu'on voit qu'elle l'emporte si souvent sur ce qu'ils doivent à Dieu.

Ainsi l'honnêteté, qui veut se conserver surtout la réputation d'une fidélité inviolable et d'une fermeté inflexible dans ses devoirs, affecte de paraître exempte de cette passion pour les plaisirs, qui donne un si juste sujet de défiance.

Enfin, pour ne pousser pas cette conformité de la charité et de l'amour-propre à un détail ennuyeux, je me contenterai d'ajouter à ce que j'en ai dit, qu'il est vrai que l'amour-propre peut imiter toutes les actions de la charité, qu'il s'insinue même souvent dans celles où il semble qu'il puisse avoir le moins de part, et qui sont destinées pour le mortifier et pour le détruire.

Il sait quelquefois faire jeûner les religieux, ou les soulager au moins d'une partie de la peine de leur jeûne. Les haires, les cilices et les disciplines sont quelquefois à son usage, et il n'y a presque point d'humiliation qu'il ne soit capable de pratiquer. Et quoiqu'il trouve moins son compte dans la solitude, dans le silence et dans les austérités secrètes qu'en quoi que ce soit, il y a pourtant de certains conduits cachés et de certaines voies souterraines par où il pourrait peut-être trouver quelque entrée. Enfin, il est même capable de nous faire souffrir la mort avec joie. Et afin qu'il n'y ait pas de voie certaine de le distinguer de la charité même par le martyre, les saints nous apprennent, après saint Paul, qu'il y a des martyrs de vanité aussi bien que de charité. C'est pourquoi saint Augustin, après avoir dit que, « la vanité imite de si près les œuvres de la charité, qu'il n'y a presque point de différence entre leurs effets; que la charité nourrit les pauvres, et que la vanité les nourrit aussi; que la charité jeûne et que la vanité sait

aussi jeûner ; que ces œuvres-là nous frappent bien les yeux, mais que nous ne saurions distinguer celles qui viennent du bon ou du mauvais principe », il ajoute enfin : « que la charité meurt et nous mène au martyre, et que la vanité meurt aussi et souffre le martyre[a]. » *Videte quanta opera faciat superbia : ponite in corde, quam similia facit et quasi paria caritati. Pascit esurientem caritas, pascit et superbia ; caritas ut Deus laudetur, superbia ut ipsa laudetur. Vestit nudum caritas, vestit et superbia : jejunat caritas, jejunat et superbia... Opera videmus... in operibus non discernimus... Moritur caritas... confitetur nomen Christi, ducit martyrium : confitetur et superbia, ducit et martyrium.*

Mais il y a pourtant cette différence entre les actions de vertu qui sont dures, pénibles et humiliantes, et celles qui n'ont rien que d'éclatant sans être pénibles, que lorsque l'amour-propre porte les gens à l'humilité, à la patience et à la souffrance, c'est par une espèce de bizarrerie et de déréglement ; car il est bien clair, par exemple, que le moyen d'arriver aux fins naturelles qu'il se propose n'est pas de s'enfermer dans une solitude pour ne converser avec personne, ou pour n'y entendre parler que de ses péchés et de ses défauts. Et ainsi il n'est guère probable qu'il y en ait qui embrassent ces genres de vie si contraires aux inclinations de la nature, et qui y persévèrent par d'autres motifs que ceux du salut ; mais il n'en est pas de même de la plupart des actions de vertu qu'on peut faire dans le monde. L'amour-propre ne fait qu'aller mieux à son but en les pratiquant. Il ne les saurait omettre sans s'écarter de sa fin ; et il faut qu'il soit emporté par quelque passion déraisonnable contre ses véritables intérêts pour prendre d'autres routes que celles-là.

## CHAPITRE XI.

**L'amour-propre éclairé pourrait corriger tous les défauts extérieurs du monde et former une société très réglée. Qu'il serait utile d'avoir cela dans l'esprit en instruisant les grands.**

On peut conclure de tout ce que l'on a dit, que, pour réformer entièrement le monde, c'est-à-dire pour en bannir tous les vices et tous les désordres grossiers, et pour rendre les hommes heureux dès cette vie même, il ne faudrait, au défaut de la charité, que leur donner à tous un amour-propre éclairé, qui sût discerner ses

(a) Aug., *in Epist.*, I ; *Joan.*, *tract.* VIII, n. 9.

vrais intérêts et y tendre par les voies que la droite raison lui découvrirait. Quelque corrompue que cette société fût au dedans et aux yeux de Dieu, il n'y aurait rien au-dehors de mieux réglé, de plus civil, de plus juste, de plus pacifique, de plus honnête, de plus généreux; et ce qui serait de plus admirable, c'est que, n'étant animée et remuée que par l'amour-propre, l'amour-propre n'y paraîtrait point, et qu'étant entièrement vide de charité, on ne verrait partout que la forme et les caractères de la charité.

Peut-être qu'il ne serait pas inutile que ceux qui sont chargés de l'éducation des grands eussent cela gravé dans l'esprit, afin que, s'ils ne pouvaient leur inspirer les sentiments de charité qu'ils voudraient bien, ils tâchassent au moins de former leur amour-propre et de leur apprendre combien la plupart des voies qu'ils prennent pour le contenter sont fausses, mal entendues et contraires à leurs véritables intérêts, et combien il leur serait facile d'en prendre d'autres, qui les conduiraient sans peine à l'honneur et à la gloire, et leur attireraient l'affection, l'estime et l'admiration de tout le monde. S'ils ne réussissaient pas par ce moyen à les rendre utiles à eux-mêmes, ils réussiraient au moins à les rendre utiles aux autres, et ils les mettraient dans un chemin qui serait toujours moins éloigné de la voie du ciel que celui qu'ils prennent, puisqu'ils n'auraient presque qu'à changer de fin et d'intention pour se rendre aussi agréables à Dieu par une vertu vraiment chrétienne, qu'ils le seraient aux hommes par l'éclat de cette honnêteté humaine à laquelle on les formerait.

## CHAPITRE XII.

**Qu'il est très difficile de discerner en nous-mêmes si nous agissons par charité ou par amour-propre. Trois raisons de cette difficulté.**

Mais ce serait peu de chose que ces deux principes si différents, dont l'un porte des fruits de vie, et l'autre des fruits de mort, fussent confondus dans les actions extérieures, s'il était au moins facile à chacun de discerner celui qui le fait agir, et qu'il pût ainsi juger par là de ses actions et de son état. Ce qui est de plus étrange, c'est que souvent ce mélange et cette confusion commence dans le cœur même, en sorte que nous ne saurions distinguer si c'est par charité ou par amour-propre que nous agissons, si c'est Dieu ou nous-mêmes que nous cherchons, si c'est pour le ciel ou pour l'enfer que nous travaillons. Cette obscurité vient de diverses causes, et j'en remarquerai ici trois principales.

La première est que ces vues des jugements des hommes et des mouvements de leur cœur à notre égard, qui sont la règle, la source et l'objet de l'honnêteté humaine, ne sont pas toujours accompagnées de réflexions formelles et expresses, et que les mouvements qu'elles produisent nous sont encore souvent plus imperceptibles. Ce ne sont quelquefois, à l'égard de l'esprit, que de certains regards et de certaines pensées passagères par lesquelles il se porte comme à la dérobée vers ces jugements qu'on fait de nous ; et à l'égard du cœur, que de certaines pentes cachées qui le tournent doucement de ce côté-là, en sorte que l'on ne fait point de réflexion expresse ni sur cette pente, ni sur la pensée qui la produit, quoique ce soit ce qui donne le branle à nos actions extérieures et qui en est le principe.

La seconde est qu'il arrive souvent que lors même qu'on n'est remué en effet que par la crainte de déplaire aux hommes ou par le désir de leur plaire, on n'ait absolument aucune connaissance ni aucune pensée distincte de l'une ni de l'autre, et cela parce qu'on agit souvent sans connaissance distincte et par une simple habitude qui n'est conduite que par une pensée confuse. A force de regarder certaines actions comme capables de nous attirer l'infamie publique et l'aversion des honnêtes gens, il s'en forme dans l'esprit une idée confuse qui nous les représente comme haïssables, sans que l'esprit démêle pourquoi, et cette idée suffit pour exciter dans le cœur un mouvement d'aversion et d'éloignement. Or, ces idées confuses et ces mouvements qui les suivent, approchent si fort des vraies vues de charité qui font haïr les mauvaises actions à cause de l'injustice qu'elles renferment, qu'il n'y a presque que Dieu qui en puisse faire le discernement.

Enfin la troisième est que lors même que l'on a la charité dans le cœur, et qu'elle nous porte aux objets qui lui sont propres, néanmoins comme la cupidité marche souvent sur les mêmes voies et se porte vers les mêmes objets, quoique par des motifs différents, il se fait un mélange dans l'esprit et dans le cœur de ces deux sortes de vues et de mouvements, sans que l'on sache avec certitude quel est celui qui l'emporte et qui est le vrai principe de nos actions. On cherche Dieu et le monde tout ensemble ; le cœur est bien aise de plaire à l'un et à l'autre, et il ignore si c'est Dieu qu'il rapporte à Dieu, ce discernement ne se pouvant faire que par la pénétration d'un certain fond qui est dans le cœur et qui n'est connu avec évidence que de Dieu seul.

## CHAPITRE XIII.

**Que l'ignorance où nous sommes si nous agissons par charité ou par amour-propre, nous est utile par plusieurs raisons.**

Voilà quelle est la condition ordinaire des hommes en cette vie, lors même qu'ils sont à Dieu. L'amour-propre agit plus grossièrement dans les uns que dans les autres, mais il vit et agit en tous jusqu'à quelque degré; et il est rare qu'ils se puissent assurer d'aucune action en particulier, qu'elle soit entièrement exempte de toute recherche propre. Mais quoique cet état soit pour eux un grand sujet de gémissement et de crainte, ils y peuvent néanmoins trouver de grands sujets de consolation s'ils entrent dans les raisons pour lesquelles Dieu permet qu'ils y demeurent, et ne les élève pas à un plus haut degré de vertu.

Il est visible premièrement que le dessein que Dieu a de cacher le royaume du ciel qu'il est venu établir sur la terre demande que les gens de bien soient confondus à l'extérieur avec les méchants, et qu'ils n'en soient pas distingués par des marques claires et sensibles; car si les fidèles qu'il anime par son esprit et dans lesquels il réside comme dans son temple, étaient un certain genre d'hommes séparés des autres et comme une nation à part que le monde pût discerner par des actions qui ne se rencontrassent jamais dans les autres, ils seraient tous des miracles publics, continuels et subsistants, qui détruiraient l'état de la foi par lequel Dieu veut sauver les hommes. Les méchants qui se verraient dans l'impuissance de les imiter sauraient par là clairement que la nature ne saurait atteindre à l'état des gens de bien. Il faut donc qu'il y ait des actions purement humaines qui ressemblent si fort aux actions surnaturelles et divines, que la distinction n'en soit pas sensible. Et comme les gens de bien ne commettent point de crimes et qu'ainsi ils ne peuvent être confondus par là avec les méchants, il faut que les méchants puissent imiter leurs actions vertueuses et en faire qui y soient tellement semblables à l'extérieur, qu'on ne les en puisse discerner.

Mais ce n'est pas seulement un effet de la justice de Dieu de soustraire à la vue des méchants les trésors de grâces qu'il met dans les justes; c'en est aussi un de sa miséricorde envers les justes mêmes. Il leur est utile de ne se connaître pas et de ne voir pas en eux leur propre justice. Cette vue serait capable de les en

faire déchoir ; l'homme est si faible dans sa force même, qu'il n'en saurait soutenir le poids ; et par un étrange renversement qui a sa source dans la corruption de son cœur, quoique son bien consiste à posséder les vertus et son mal à être plein de défauts, il lui est pourtant plus dangereux de connaître ses vertus que ses défauts. La connaissance de son humilité le rend orgueilleux et la connaissance de son orgueil le rend humble. Il est fort quand il se connaît faible et il est faible quand il se croit fort. Ainsi cette obscurité qui l'empêche de discerner clairement s'il agit par charité ou par amour-propre, bien loin de lui nuire lui est salutaire : elle ne lui ôte pas les vertus, mais elle l'empêche de les perdre en le tenant toujours dans l'humilité et dans la crainte, et en faisant qu'il se défie de toutes ses œuvres et qu'il s'appuie uniquement sur la miséricorde de Dieu.

C'est la grande utilité de cette ressemblance extérieure des actions de l'amour-propre avec celles de la charité. Mais on en peut encore remarquer quelques autres qui ne sont pas peu considérables.

Il arrive souvent que la charité est faible dans certaines âmes, et dans cet état de faiblesse elle serait facilement éteinte par les tentations violentes ; si Dieu ne permettait que ces tentations fussent affaiblies et comme contrepesées par de certains motifs humains qui en arrêtent l'effort, et qui donnent moyen à l'âme de suivre l'instinct de la grâce. La crainte des jugements des hommes est un de ces motifs, et il n'y en a guère qui fassent plus d'impression sur l'esprit. Elle ne suffit pas seule, à la vérité, pour surmonter les tentations d'une manière chrétienne, puisque cette crainte ne naît que de vanité ; mais elle suspend leur effort, et, s'il se trouve que l'âme ait quelque étincelle de vraie charité, elle la met en état de la suivre : et c'est pourquoi l'on voit que les saints législateurs des ordres religieux n'ont pas négligé ces moyens humains, et qu'ils ont attaché à certaines fautes des pénitences qui donnaient de la confusion devant les hommes, afin que la crainte de cette confusion humaine rendît les religieux plus exacts à les éviter. Ce n'est pas qu'ils prétendissent les faire agir par ce seul motif ; mais leur intention a été qu'ils s'en servissent pour se fortifier contre la négligence, et que cette crainte humaine servît d'armes et d'instrument à la charité, afin de mieux résister à la pente de la nature.

Il n'est donc pas inutile aux hommes, dans l'état de faiblesse où ils sont, d'être éloignés des vices non-seulement par la charité,

mais aussi par cette sorte d'amour-propre qu'on appelle honnêteté, afin que dans les langueurs de la charité cette honnêteté puisse soutenir l'esprit et l'empêcher de tomber dans des excès dangereux. Et c'est ce qui fait qu'on voit souvent d'étranges renversements dans ceux qui, étant peu sensibles aux jugements des hommes, et se souciant peu de leur plaire ou de leur déplaire, sont quelquefois touchés de quelques mouvements passagers de de piété. Car lorsque ces mouvements viennent à leur manquer, n'ayant plus alors de frein qui les arrêtent; ils sont capables de se laisser emporter à toutes sortes de bizarreries et de caprices. Ainsi quand il s'agit de se fier aux gens, il est bon de considérer si outre la conscience qui les éloigne du mal, ils ont encore une certaine honnêteté qui leur fasse appréhender de faire des choses qui soient condamnées par les personnes sages et sensées: n'y ayant guère d'esprits plus dangereux que ceux qui sont capables de soutenir une conduite déraisonnable et bizarre contre le jugement public, et de se mettre sans raison au-dessus des jugements de tous ceux qui les connaissent.

N'est-ce pas encore un avantage considérable aux gens de bien, de se pouvoir cacher aux hommes par le moyen de cette obscurité, qui empêche qu'on ne discerne la vraie piété de l'amour-propre, et qui fait que des actions de charité peuvent passer dans l'esprit du monde pour des effets d'une simple honnêteté? Car combien leur serait-il dangereux et importun, si toutes leurs bonnes actions étaient remarquées, et qu'ils en fussent récompensés sur-le-champ par les louanges qu'elles leur attireraient? Ce serait le moyen de les obliger à se séparer entièrement du commerce des hommes; au lieu qu'à la faveur de cette confusion, ils ont un peu plus de liberté de traiter avec le monde et de suivre les mouvements de leur charité, dans la pensée qu'ils ne seront pris que pour de simples civilités. Ainsi l'on peut dire que, comme l'honnêteté est bien aise de passer pour charité, et qu'elle fait tout ce qu'elle peut pour emprunter sa forme et ses caractères, la charité au contraire est bien aise qu'on la prenne pour honnêteté; et qu'encore qu'elle ne contribue pas directement à établir cette impression, elle ne fait rien aussi pour la détruire, tant parce qu'elle ne sait pas absolument s'il n'en est point quelque chose, que parce qu'il lui est avantageux qu'on le croie.

Enfin, n'est-ce pas un motif assez pressant pour s'exciter à la pratique des vertus, de se pouvoir dire à soi-même qu'on serait bien malheureux de s'écarter du chemin où la charité et l'intérêt

propre nous portent également, et de se rendre, en s'en éloignant, également odieux à Dieu et aux hommes? N'est-ce pas un sujet de louer Dieu, qu'il ait voulu que la plupart des déréglements qu'il nous défend soient contraires au bien des hommes dès cette vie même, et se doivent éviter par le seul motif d'un intérêt humain? Enfin n'est-ce pas un moyen de mieux connaître l'étrange corruption de la nature, et la violence de nos passions de voir qu'elles nous font oublier, non-seulement ce que nous devons à Dieu, mais aussi ce que nous nous devons à nous-mêmes, et qu'elles nous rendent malheureux dans ce monde ici et dans l'autre? Car s'il y a moins de gloire et de mérite à servir Dieu quand on y trouve son intérêt, il y a sans doute plus de déréglement et de désordre à ne le pas servir, quand on se prive en même temps de ce que l'intérêt même nous porte à désirer et à rechercher pour notre propre avantage[10].

---

# NOTES.

Note 1, page 180. — Cette maxime est de Hobbes, qui en a tiré tout un système de politique dont le dernier mot est l'apologie du despotisme. Voyez *Elementa philosophica de cive*, lib. I, c. 1.

Note 2, page 181. — Dans ce passage, Nicole semble regarder la société comme une invention humaine. Les avantages de l'état social sont manifestes; mais il a précédé tous les calculs de l'amour de soi. L'homme y demeure parce qu'il y est né, et que tous les penchants de sa nature l'y maintiennent. Le pieux écrivain tombe sans le savoir dans l'erreur de Hobbes dont il répudiait certainement les détestables maximes.

Note 3, page 181. — Nicole se rencontre ici avec M. de Maistre, pour qui le bourreau, comme on sait, est « le lien de l'association humaine. » *Soirées de Saint-Pétersbourg*, Paris, 1819, in-8°, t. I, p. 44.

Note 4, page 182. — Allusion à l'hypothèse imaginée par Descartes pour expliquer le système du monde.

Note 5, page 185. — « La piété chrétienne anéantit le moi humain, et la civilité humaine le cache et le supprime. » Pascal, *Pensées*, part. II, art. XVII, 81.

Note 6, page 187. — Voyez les oraisons funèbres du prince de Condé, par Bossuet, et de Turenne, par Fléchier.

Note 7, page 189. — Pascal, *Pensées*, part. I, art. IX, 18.

Note 8, page 194.—Les *Entretiens d'Ariste et d'Eugène*, par le P. Bou-

hours, de la Compagnie de Jésus, parurent pour la première fois en 1671. C'est dans le second entretien, *de la Langue française*, que le P. Bouhours fait la critique du style de quelques ouvrages sortis de la plume des solitaires de Port-Royal, et particulièrement de la traduction de l'*Imitation*, par Le Maistre de Saci. Il y reprend, avec beaucoup de finesse et d'urbanité, les longues parenthèses, les épithètes exagérées, les néologismes, et même quelques fautes de français que Port-Royal se permettait. Barbier d'Aucourt répondit au P. Bouhours par les *Sentiments de Cléanthe sur les Entretiens d'Ariste et d'Eugène*, Paris, 1671, in-12; ingénieuse composition qui n'eut pas moins de succès que le spirituel ouvrage du père jésuite.

Note 9, page 197.—Atticus (Titus Pomponius), chevalier romain, contemporain et ami de Cicéron, dont plusieurs lettres lui sont adressées. Sa vie a été écrite par Cornélius Népos.

Note 10, page 205. — Cette harmonie entre les effets de l'amour-propre et ceux de l'amour de soi, si habilement développée par Nicole, a induit en erreur toute une école de moralistes sur le principe des actions humaines. Comme ils voyaient qu'à tout prendre on gagne à être homme de bien, ils ont pensé que la vertu se ramenait à l'intérêt. Mieux inspiré qu'Épicure et que Hobbes, Nicole a su maintenir à la fois le rapport et la différence de ces grands mobiles de nos déterminations.

---

DES

# MOYENS DE CONSERVER LA PAIX

## AVEC LES HOMMES.

*Quærite pacem civitatis ad quam transmigrare vos feci : et orate pro eâ ad Dominum, quia in pace illius erit pax vobis.*

JER., XXIX, 7.

Recherchez la paix de la ville en laquelle je vous ai transférés, et priez le Seigneur pour elle, parce que votre paix se trouve dans la sienne.

---

## PREMIÈRE PARTIE.

---

### CHAPITRE PREMIER.

Hommes citoyens de plusieurs villes. Ils doivent procurer la paix de toutes, et s'appliquer en particulier à vivre en paix dans la société où ils passent leur vie et dont ils font partie.

Toutes les sociétés dont nous faisons partie, toutes les choses avec lesquelles nous avons quelque liaison et quelque commerce, sur lesquelles nous agissons, et qui agissent sur nous, et dont le différent état est capable d'altérer la disposition de notre âme, sont les villes où nous passons le temps de notre pèlerinage, parce que notre âme s'y occupe et s'y repose.

Ainsi le monde entier est notre ville, parce qu'en qualité d'habitants du monde nous avons liaison avec tous les hommes, et que nous en recevons même tantôt de l'utilité et tantôt du dommage. Les Hollandais ont commerce avec ceux du Japon. Nous en avons

avec les Hollandais. Nous en avons donc avec ces peuples qui sont aux extrémités du monde, parce que les avantages que les Hollandais en tirent leur donnent le moyen, ou de nous servir, ou de nous nuire. On en peut dire autant de tous les autres peuples. Ils tiennent tous à nous par quelque endroit, et ils entrent tous dans la chaîne qui lie tous les hommes entre eux par les besoins réciproques qu'ils ont les uns des autres.

Mais nous sommes encore plus particulièrement citoyens du royaume où nous sommes nés et où nous vivons; de la ville où nous habitons, de la société dont nous faisons partie, et enfin, nous nous pouvons dire en quelque sorte citoyens de nous-mêmes et de notre propre cœur. Car nos diverses passions et nos diverses pensées tiennent lieu d'un peuple avec qui nous avons à vivre ; et souvent il est plus facile de vivre avec tout le monde extérieur, qu'avec ce peuple intérieur que nous portons en nous-mêmes.

L'Écriture qui nous oblige de chercher la paix de la ville où Dieu nous fait habiter, l'entend également de toutes ces différentes villes : c'est-à-dire, qu'elle nous oblige de chercher et de désirer la paix et la tranquillité du monde entier, de notre royaume, de notre ville, de notre société et de nous-mêmes. Mais comme nous avons plus de pouvoir de la procurer à quelques-unes de ces villes qu'aux autres, il faut aussi que nous y travaillions diversement.

Car il n'y a guère de gens qui soient en état de procurer la paix, ni au monde, ni à des royaumes, ni à des villes, autrement que par leurs prières. Ainsi notre devoir à cet égard se réduit à la demander sincèrement à Dieu, et à croire que nous y sommes obligés. Et nous le sommes en effet, puisque les troubles extérieurs qui divisent les royaumes viennent souvent du peu de soin que ceux qui en font partie ont de demander la paix à Dieu, et de leur peu de reconnaissance, lorsque Dieu la leur a accordée. Les guerres temporelles ont de si étranges suites, et des effets si funestes pour les âmes mêmes, qu'on ne saurait trop les appréhender. C'est pourquoi saint Paul, en recommandant de prier pour les rois du monde, marque expressément, comme un principe de cette obligation, le besoin que nous avons pour nous-mêmes de la tranquillité extérieure : *Ut quietam et tranquillam vitam agamus* [a].

On se procure la paix à soi-même en réglant ses pensées et ses passions. Et par cette paix intérieure, on contribue beaucoup à la

(a) *Tim.*, II, 1 et 2.

paix de la société dans laquelle on vit : parce qu'il n'y a guère que les passions qui la troublent. Mais comme cette paix avec ceux qui nous sont unis par des liens plus étroits, et par un commerce plus fréquent, est d'une extrême importance pour entretenir la tranquillité dans nous-mêmes, et qu'il n'y a rien de plus capable de la troubler que la division opposée à cette paix, c'est de celle-là principalement qu'il faut entendre cette instruction du prophète : *Quærite pacem civitatis ad quam transmigrare vos feci.* Cherchez la paix de la ville qui est le lieu de votre exil.

## CHAPITRE II.

**Union de la raison et de la religion à nous inspirer le soin de la paix.**

Les hommes ne se conduisent d'ordinaire dans leur vie, ni par la foi, ni par la raison. Ils suivent témérairement les impressions des objets présents, et les opinions communément établies parmi ceux avec qui ils vivent. Et il y en a peu qui s'appliquent avec quelque soin à considérer ce qui leur est véritablement utile pour passer heureusement cette vie, ou selon Dieu, ou selon le monde. S'ils y faisaient réflexion, ils verraient que la foi et la raison sont d'accord sur la plupart des devoirs et des actions des hommes ; que les choses dont la religion nous éloigne sont souvent aussi contraires au repos de cette vie qu'au bonheur de l'autre, et que la plupart de celles où elle nous porte, contribuent plus au bonheur temporel, que tout ce que notre ambition et notre vanité nous font rechercher avec tant d'ardeur.

Or cet accord de la raison et de la foi ne paraît nulle part si bien que dans le devoir de conserver la paix avec ceux qui nous sont unis, et d'éviter toutes les occasions et tous les sujets qui sont capables de la troubler. Et si la religion nous prescrit ce devoir comme un des plus essentiels à la piété chrétienne, la raison nous y porte aussi comme à un des plus importants pour notre propre intérêt.

Car on ne saurait considérer avec quelque attention la source de la plupart des inquiétudes et des traverses qui nous arrivent, ou que nous voyons arriver aux autres, qu'on ne reconnaisse qu'elles viennent ordinairement de ce qu'on ne se ménage pas assez les uns les autres. Et si nous voulons nous faire justice, nous trouverons qu'il est rare qu'on médise de nous sans sujet, et que l'on prenne plaisir à nous nuire et à nous choquer de gaîté de

cœur. Nous y contribuons toujours quelque chose. S'il n'y en a pas de causes prochaines, il y en a d'éloignées. Et nous tombons sans y penser dans une infinité de petites fautes, à l'égard de ceux avec qui nous vivons, qui les disposent à prendre en mauvaise part ce qu'ils souffriraient sans peine s'ils n'avaient déjà un commencement d'aigreur dans l'esprit. Enfin il est presque toujours vrai que si l'on ne nous aime pas, c'est que nous ne savons pas nous faire aimer.

Nous contribuons donc nous-mêmes à ces inquiétudes, à ces traverses et à ces troubles que les autres nous causent; et comme c'est en partie ce qui nous rend malheureux, rien n'est plus important, même selon le monde, que de nous appliquer à les éviter. Et la science qui nous apprend à le faire nous est mille fois plus utile que toutes celles que les hommes apprennent avec tant de soin et tant de temps. C'est pourquoi il y a lieu de déplorer le mauvais choix que les hommes font dans l'étude des arts, des exercices et des sciences. Ils s'appliquent avec soin à connaître la matière et à trouver les moyens de la faire servir à leurs besoins. Ils apprennent l'art de dompter les animaux et de les employer à l'usage de la vie, et ils ne pensent pas seulement à celui de se rendre les hommes utiles, et d'empêcher qu'ils ne les troublent et ne rendent leur vie malheureuse, quoique les hommes contribuent infiniment plus à leur bonheur ou à leur malheur que tout le reste des créatures.

C'est ce que la raison nous dicte touchant ce devoir. Mais si l'on en consulte la religion et la foi, elles nous y engagent encore tout autrement par l'autorité de leurs préceptes et par les raisons divines qu'elles nous en apportent. Jésus-Christ a tellement aimé la paix qu'il en fait deux des huit béatitudes qu'il nous propose dans l'Évangile. « Heureux, dit-il, ceux qui sont doux, parce qu'ils posséderont la terre[a]. » Ce qui comprend la tranquillité de cette vie et le repos de l'autre. « Heureux, dit-il encore, ceux qui sont pacifiques, parce qu'ils auront le nom d'enfants de Dieu[b], » qui est la plus haute qualité dont les hommes soient capables, et qui n'est due par conséquent qu'à la plus grande des vertus. Saint Paul fait une loi expresse touchant la paix, en commandant de la garder autant qu'il est possible avec tous les hommes : *Si fieri potest, cum omnibus hominibus pacem habentes*[c]. Il nous défend les contentions et nous ordonne la patience et la douceur envers tout le

(*a*) Matth., v, 4. (*b*) *Ib.*, 9. (*c*) *Rom.*, xii, 18.

monde : *Servum Domini non oportet litigare, sed mansuetum esse ad omnes* [a]. Et enfin il nous déclare que l'esprit de contention n'est point celui de l'Église : *Si quis videtur contentiosus esse, nos talem consuetudinem non habemus, neque Ecclesia Dei* [b].

Il n'y a guère d'avertissement plus fréquent dans les livres du Sage que ceux qui tendent à nous régler dans le commerce que nous avons avec le prochain, et à nous faire éviter ce qui peut exciter des divisions et des querelles. C'est dans cette vue qu'il nous dit que la douceur dans les paroles multiplie les amis et adoucit les ennemis : *Verbum dulce multiplicat amicos et mitigat inimicos* [c], et que les gens de bien sont pleins de douceur et de complaisance : *Et lingua eucharis in bono homine abundat* [d].

Il dit en un autre endroit que les réponses douces apaisent la colère, et que celles qui sont aigres excitent la fureur : *Responsio mollis frangit iram, sermo durus suscitat furorem* [e]. Il dit que le sage se fait aimer par ses paroles : *Sapiens in verbis seipsum amabilem facit* [f].

Enfin il relève tellement cette vertu, qu'il l'appelle l'arbre de vie, parce qu'elle nous procure le repos, et dans cette vie, et dans l'autre : *Lingua placabilis lignum vitæ* [g].

Il a bien voulu même nous apprendre que l'avantage que cette vertu nous apporte en nous faisant aimer est préférable à ce que les hommes désirent le plus, qui sont l'honneur et la gloire. Car c'est un des sens de ces paroles : *Fili, in mansuetidine opera tua perfice, et super hominum gloriam diligeris :* « Mon fils, accomplissez vos œuvres avec douceur, et vous vous attirerez non-seulement l'estime, mais aussi l'amour des hommes [h]. »

Le sagé y compare les deux choses que les hommes recherchent principalement des autres hommes, qui sont l'amour et la gloire. La gloire vient de l'idée de l'excellence ; l'amour, de l'idée de la bonté, et cette bonté se témoigne par la douceur. Or il nous apprend, dans cette comparaison, que, quoique l'estime des hommes flatte plus notre vanité, il vaut mieux néanmoins en être aimé. Car l'estime ne nous donne entrée que dans leur esprit, au lieu que l'amour nous ouvre leur cœur. L'estime est souvent accompagnée de jalousie, mais l'amour éteint toutes les malignes passions : et ce sont celles-là qui troublent notre repos [i].

(a) 1. *Tim.*, II, 24. (b) 1. *Cor.*, XI, 16. (c) *Eccles.*, VI, 5. (d) *Ib.*
(e) *Prov.*, XV, 1. (f) *Eccles.*, XX, 13. (g) *Prov.*, XV, 4. (h) *Eccles.*, III, 19.

## CHAPITRE III.

**Raison des devoirs de garder la paix avec ceux avec qui on vit.**

On peut tirer de l'Écriture une infinité de raisons pour nous exciter à conserver la paix avec les hommes par tous les moyens qui nous sont possibles.

1. Il n'y a rien de si conforme à l'esprit de la loi nouvelle que la pratique de ce devoir : et l'on peut dire qu'elle nous y porte par son essence même. Car, au lieu que la cupidité, qui est la loi de la chair, désunissant l'homme d'avec Dieu, elle le désunit d'avec lui-même, par le soulèvement des passions contre la raison, et d'avec tous les autres hommes, en l'en rendant ennemi et le portant à tâcher de s'en rendre le tyran; le propre au contraire de la charité, qui est cette loi nouvelle que Jésus-Christ est venu apporter au monde, c'est de réparer toutes les désunions que le péché a produites, de réconcilier l'homme avec Dieu en l'assujettissant à ses lois; de le réconcilier avec lui-même en assujettissant ses passions à la raison, et enfin de le réconcilier avec tous les hommes en lui ôtant le désir de les dominer.

Or un des principaux effets de cette charité à l'égard des hommes est de nous appliquer à conserver la paix avec eux, puisqu'il est impossible qu'elle soit vive et sincère dans le cœur sans y produire cette application. On craint naturellement de blesser ceux que l'on aime. Et cet amour nous faisant regarder toutes les fautes que nous commettons contre les autres comme grandes et importantes, et toutes celles qu'ils commettent contre nous comme petites et légères, il éteint par là la plus ordinaire source des querelles, qui ne naissent le plus souvent que de ces fausses idées qui grossissent à notre vue tout ce qui nous touche en particulier, et qui amoindrissent tout ce qui touche les autres.

2. Il est impossible d'aimer les hommes sans désirer de les servir, et il est impossible de les servir sans être bien avec eux, de sorte que le même devoir qui nous charge des autres hommes[a], selon l'Écriture, pour les servir en toutes les manières dont nous sommes capables, nous oblige aussi de nous entretenir en paix avec eux, parce que la paix est la porte du cœur, et que l'aversion nous le ferme et nous le rend entièrement inaccessible.

(a) *Galat.*, VI, 2.

3. Il est vrai que l'on n'est pas toujours en état de servir les autres par des discours d'édification, mais il y a bien d'autres manières de les servir. On le peut faire par le silence, par des exemples de modestie, de patience et de toutes les autres vertus ; et c'est la paix et l'union qui leur ouvrent le cœur pour les en faire profiter.

Or la charité, non-seulement embrasse tous les hommes, mais elle les embrasse en tous temps. Ainsi nous devons avoir la paix avec tous les hommes, et en tout temps, car il n'y en a point où nous ne devions les aimer et désirer de les servir, et par conséquent il n'y en a point où nous ne devions ôter de notre part tous les obstacles qui s'y pourraient rencontrer, dont le plus grand est l'aversion et l'éloignement qu'ils pourraient avoir pour nous. De sorte que, lors même que l'on ne peut conserver avec eux une paix intérieure, qui consiste dans l'union de sentiments, il faut tâcher au moins d'en conserver une extérieure qui consiste dans les devoirs de la civilité humaine, afin de ne se rendre pas incapable de les servir quelque jour, et de témoigner toujours à Dieu le désir sincère que l'on en a.

De plus, si nous ne leur servons pas actuellement, nous sommes au moins obligés de ne leur pas nuire. Or c'est leur nuire que de les porter, en les choquant, à tomber en quelque froideur à notre égard. C'est leur causer un dommage réel que de les disposer, par l'éloignement qu'ils concevront de nous, à prendre nos actions et nos paroles en mauvaise part, à en parler d'une manière peu équitable et qui blesserait leur conscience, et enfin à mépriser même la vérité dans notre bouche et à n'aimer pas la justice lorsque c'est nous qui la défendons.

Ce n'est donc pas seulement l'intérêt des hommes, c'est celui de la vérité même qui nous oblige à ne les pas aigrir inutilement contre nous. Si nous l'aimons, nous devons éviter de la rendre odieuse par notre imprudence, et de lui fermer l'entrée du cœur et de l'esprit des hommes, en nous la fermant à nous-mêmes ; et c'est aussi pour nous porter à éviter ce défaut que l'Écriture nous avertit « que les sages ornent la science [a], » c'est-à-dire qu'ils la rendent vénérable aux hommes, et que l'estime qu'ils s'attirent par leur modération fait paraître plus auguste la vérité qu'ils annoncent; au lieu qu'en se faisant ou mépriser ou haïr des hommes, on la déshonore, parce que le mépris et la haine passent ordinairement de la personne à la doctrine.

(a) *Prov.*, xv, 2.

Il est vrai qu'il est impossible que les gens de bien soient toujours en paix avec les hommes, après que Jésus-Christ les a avertis qu'ils ne devaient pas espérer d'être autrement traités d'eux qu'il l'a été lui-même[a]. C'est pourquoi saint Paul, en nous exhortant de conserver la paix avec eux, y ajoute cette restriction : « S'il est possible ; » *Si fieri potest*[b], sachant bien que cela n'est pas toujours possible, et qu'il y a des occasions où il faut par nécessité hasarder de les choquer en s'opposant à leurs passions. Mais, afin de le faire utilement, et sans avoir un juste sujet de craindre que nous n'ayons contribué aux suites fâcheuses qui en naissent quelquefois, il faut éviter avec un extrême soin de les choquer inutilement, ou pour des choses de peu d'importance, ou par une manière trop dure, parce qu'il n'y a en effet que ceux qui épargnent les autres, autant qu'il est en leur pouvoir, qui les puissent reprendre avec quelque fruit.

Si saint Pierre[c] donc, sachant bien qu'il est inévitable que les chrétiens souffrent et soient persécutés, leur recommande de ne se pas attirer leurs souffrances par leurs crimes, on leur peut dire de même, qu'étant inévitable qu'ils soient haïs des hommes, ils doivent extrêmement éviter de se faire haïr par leur imprudence et leur indiscrétion, et de perdre par là le mérite qu'ils peuvent acquérir par cette sorte de souffrance.

Voici encore une autre raison qui rend la paix nécessaire, et qui nous oblige de la procurer autant qu'il nous est possible, c'est que la correction fraternelle est un devoir qui nous est recommandé expressément par l'Évangile[d], et dont l'obligation est très étroite. Cependant il est certain qu'il y a peu de gens qui le puissent pratiquer utilement et sans causer plus de mal que de bien à ceux qu'ils reprennent ; mais il ne faut pas pour cela qu'ils s'en croient dispensés ; car comme on n'est pas exempt de faute devant Dieu, lorsqu'on se met par imprudence hors d'état de pratiquer la charité corporelle, et qu'il nous impute le défaut des bonnes œuvres dont nous nous privons par notre faute, nous ne devons pas non plus nous croire exempts de péché, lorsque le peu de soin que nous avons de conserver la paix avec notre prochain nous met dans l'impuissance de pratiquer envers lui la charité spirituelle que nous lui devons.

Enfin notre intérêt spirituel, et la charité que nous nous devons à nous-mêmes, nous doit porter à éviter tout ce qui nous

(*a*) Matth., x, 25. (*b*) *Rom.*, xii, 18. (*c*) 1. Petr., iv, 14 et 15. (*d*) Matth., xviii, 15.

peut commettre avec les hommes et nous rendre l'objet de leur haine ou de leur mépris; car rien n'est plus capable d'éteindre ou de refroidir dans nous-mêmes la charité que nous leur devons, puisqu'il n'y a rien de si difficile que d'aimer ceux en qui l'on ne trouve que de la froideur ou même de l'aversion.

## CHAPITRE IV.

**Règle générale pour conserver la paix. Ne blesser personne et ne se blesser de rien. Deux manières de choquer les autres : contredire leurs opinions, s'opposer à leurs passions.**

Mais la peine n'est pas de se convaincre soi-même de la nécessité de conserver l'union avec le prochain; c'est de la conserver effectivement en évitant tout ce qui la peut altérer. Il est certain qu'il n'y a qu'une charité abondante qui puisse produire ce grand effet. Mais entre les moyens humains qu'il est utile d'y employer, il semble qu'il n'y en ait point de plus propre que de s'appliquer à bien connaître les causes ordinaires des divisions qui arrivent entre les hommes, afin de les pouvoir prévenir. Or, en les considérant en général, on peut dire qu'on ne se brouille avec les hommes, que parce qu'en les blessant on les porte à se séparer de nous, ou parce qu'étant blessés par leurs actions ou par leurs paroles nous venons nous-mêmes à nous éloigner d'eux et à renoncer à leur amitié. L'un et l'autre se peut faire, ou par une rupture manifeste ou par un refroidissement insensible. Mais de quelque manière que cela se fasse, ce sont toujours ces mécontentements réciproques qui sont les causes des divisions; et l'unique moyen de les éviter, c'est de ne faire jamais rien qui puisse blesser personne, et de ne se blesser jamais de rien.

Il n'y a rien de plus facile que de prescrire cela en général; mais il y a peu de choses plus difficiles à pratiquer en particulier, et l'on peut dire que c'est ici une de ces règles qui, étant fort courtes dans les paroles, sont d'une extrême étendue dans le sens, et renferment dans leur généralité un grand nombre de devoirs très importants. C'est pourquoi il est bon de la développer en examinant plus particulièrement par quels moyens on peut éviter de blesser les hommes, et mettre son esprit dans la disposition de ne se point blesser de ce qu'ils peuvent faire ou dire contre nous.

Le moyen de réussir dans la pratique du premier de ces devoirs est de savoir ce qui les choque, et ce qui forme en eux cette impression qui produit l'aversion et l'éloignement. Or il semble que

toutes les causes s'en peuvent réduire à deux, qui sont de contredire leurs opinions et s'opposer à leurs passions. Mais comme cela se peut faire en diverses manières ; que ces opinions et ces passions ne sont pas toutes de même nature, et qu'il y en a pour lesquelles ils sont plus sensibles que pour d'autres, il faut encore pousser cette recherche plus loin, en considérant plus en détail les jugements et les passions qu'il est plus dangereux de choquer.

## CHAPITRE V.

**Causes de l'attache que les hommes ont à leurs opinions. Qui sont ceux qui y sont plus sujets.**

Les hommes sont naturellement attachés à leurs opinions, parce qu'ils ne sont jamais sans quelque cupidité qui les porte à désirer de régner sur les autres en toutes les manières qui leur sont possibles. Or on y règne en quelque sorte par la créance ; car c'est une espèce d'empire que de faire recevoir ses opinions aux autres. Et ainsi l'opposition que nous y trouvons nous blesse à proportion que nous aimons plus cette sorte de domination. L'homme met sa joie, dit l'Écriture, dans les sentiments qu'il propose : *Lætatur homo in sententia oris sui*[a] ; car, en les proposant, il les rend siens, il en fait son bien, il s'y attache d'intérêt ; et les détruire, c'est détruire quelque chose qui lui appartient. On ne le peut faire sans lui montrer qu'il se trompe, et il ne prend point plaisir à s'être trompé. Celui qui contredit un autre dans quelque point, prétend en cela avoir plus de lumière que lui. Et ainsi il lui présente en même temps deux idées désagréables : l'une qu'il manque de lumière, l'autre que lui qui le reprend le surpasse en intelligence. La première l'humilie, la seconde l'irrite et excite sa jalousie. Ces effets sont plus vifs et plus sensibles à mesure que la cupidité est plus vive et plus agissante, mais il y a peu de gens qui ne les ressentent en quelque degré, et qui souffrent la contradiction sans quelque sorte de dépit.

Outre cette cause générale, il y en a plusieurs autres qui rendent les hommes plus attachés à leur sens ou plus sensibles à la contradiction. Quoiqu'il semble que la piété, en diminuant l'estime qu'on peut avoir de soi-même et le désir de dominer sur l'esprit des autres, doive diminuer l'attache à ses sentiments, elle fait souvent un effet tout contraire ; car comme les personnes spirituelles

(a) *Prov.*, xv, 23.

regardent toutes choses par des vues spirituelles, et qu'il leur arrive néanmoins quelquefois de se tromper; il leur arrive aussi quelquefois de spiritualiser certaines faussetés, et de revêtir des opinions ou incertaines ou mal fondées de raisons de conscience qui les portent à s'y attacher opiniâtrément. De sorte qu'appliquant l'amour qu'elles ont en général pour la vérité, pour la vertu, et pour les intérêts de Dieu, à ces opinions qu'elles n'ont pas assez examinées, leur zèle s'excite et s'échauffe contre ceux qui les combattent ou qui témoignent de n'en être pas persuadés; et ce qui leur reste même de cupidité, se mêlant et se confondant avec ces mouvements de zèle, se répand avec d'autant plus de liberté qu'elles y résistent moins, et qu'elles ne distinguent point ce double mouvement qui agit dans leur cœur, parce que leur esprit n'est sensiblement occupé que de ces raisons spirituelles qui leur paraissent être l'unique source de leur zèle.

C'est par un effet de cette illusion secrète que l'on voit des personnes fort à Dieu s'attacher tellement à des opinions de philosophie, quoique très fausses, qu'elles regardent avec pitié ceux qui n'en sont pas persuadés, et les traitent d'amateurs de nouveautés, lors même qu'ils n'avancent rien que d'indubitable. Il y en a devant qui l'on ne saurait parler contre les formes substantielles sans leur causer de l'indignation. D'autres s'intéressent pour Aristote et pour les anciens philosophes, comme elles pourraient faire pour des Pères de l'Église. Quelques-uns prennent le parti du soleil, et prétendent qu'on lui fait injure en le faisant passer pour un amas de poussière qui se remue avec rapidité. La vérité est que ce n'est point là cupidité qui produit ces mouvements, et que ce ne sont que certaines maximes spirituelles qui sont vraies en général et qu'ils appliquent mal en particulier. Il faut avoir de l'aversion de la nouveauté, il est vrai. Il ne faut pas prendre plaisir à rabaisser ceux que le consentement public de tous les gens habiles a jugés dignes d'estime, il est encore vrai. Mais avec tout cela, quand il s'agit de choses qui n'ont point d'autres règles que la raison, la vérité connue doit l'emporter sur toutes ces maximes, et elles ne doivent servir qu'à nous rendre plus circonspects pour ne nous pas laisser surprendre par de légères apparences.

Toutes les qualités extérieures qui, sans augmenter notre lumière, contribuent à nous persuader que nous avons raison, nous rendant plus attachés à notre sens, nous rendent aussi plus sensibles à la contradiction. Or, il y en a plusieurs qui produisent en nous cet effet.

Ceux qui parlent bien et facilement sont sujets à être attachés à leur sens et à ne se laisser pas facilement détromper, parce qu'ils sont portés à croire qu'ils ont le même avantage sur l'esprit des autres, qu'ils ont, pour le dire ainsi, sur la langue des autres : l'avantage qu'ils ont en cela leur est visible et palpable, au lieu que leur manque de lumière et d'exactitude dans le raisonnement leur est caché. De plus, la facilité qu'ils ont à parler donne un certain éclat à leurs pensées, quoique fausses, qui les éblouit eux-mêmes ; au lieu que ceux qui parlent avec peine obscurcissent les vérités les plus claires et leur donnent l'air de faussetés, et ils sont même souvent obligés de céder et de paraître convaincus, faute de trouver des termes pour se démêler de ces faussetés éblouissantes.

Ce qui fortifie cette attache dans ceux qui ont cette facilité de parler, c'est qu'ils entraînent d'ordinaire la multitude dans leurs sentiments, parce qu'elle ne manque jamais de donner l'avantage de la raison à ceux qui ont l'avantage de la parole. Et ce consentement public, revenant à eux, les rend encore plus contents de leurs pensées, parce qu'ils prennent de là sujet de les croire conformes à la lumière du sens commun. De sorte qu'ils reçoivent des autres ce qu'ils leur ont prêté, et sont trompés à leur tour par ceux mêmes qu'ils ont trompés.

Il y a plusieurs qualités extérieures qui produisent le même effet, comme la modération, la retenue, la froideur, la patience ; car ceux qui les possèdent, se comparant par là avec ceux qui ne les ont pas, ne sauraient s'empêcher de se préférer à eux en ce point : en quoi ils ne leur font point d'injustice. Mais comme ces sortes d'avantages paraissent bien plus que ceux de l'esprit, et qu'ils attirent la créance et l'autorité dans le monde, ces personnes passent souvent jusqu'à préférer leur jugement à celui des autres qui n'ont pas ces qualités ; non en croyant par une vanité grossière avoir plus de lumière d'esprit qu'eux, mais d'une manière plus fine et plus insensible ; car, outre l'impression que fait sur eux l'approbation de la multitude, à qui ils imposent par leurs qualités extérieures, ils s'attachent de plus aux défauts qu'ils remarquent dans la manière dont les autres proposent leur sentiment, et ils viennent enfin à les prendre insensiblement pour des marques de défaut de raison.

Il y en a même à qui le soin qu'ils ont eu de demander à Dieu la lumière dont ils ont besoin pour se conduire en certaines occasions difficiles, suffit pour préférer les sentiments où ils se trouvent

à ceux des autres, en qui ils ne voient pas la même vigilance dans la prière; mais ils ne considèrent pas que le vrai effet des prières n'est pas tant de nous rendre plus éclairés que de nous obtenir plus de défiance de nos propres lumières, et de nous rendre plus disposés à embrasser celles des autres. De sorte qu'il arrive souvent qu'une personne moins vertueuse aura, en effet, plus de lumière sur un certain point qu'un autre qui aura beaucoup plus de vertu; mais en même temps toute cette lumière lui servira beaucoup moins par le mauvais usage qu'elle en fait que si elle avait obtenu par ses prières, et la docilité pour recevoir la vérité d'un autre et la grâce d'en bien user.

Ceux qui ont l'imagination vive, et qui conçoivent fortement les choses, sont encore sujets à s'attacher à leur propre jugement : parce que l'application vive qu'ils ont à certains objets les empêche d'étendre assez la vue de leur esprit pour former un jugement équitable qui dépend de la comparaison des diverses raisons. Ils se remplissent tellement d'une raison qu'ils ne donnent plus d'entrée à toutes les autres; et ils ressemblent proprement à ceux qui sont trop près des objets, et qui ne voient ainsi que ce qui est précisément devant eux.

C'est par plusieurs de ces raisons que les femmes, et particulièrement celles qui ont beaucoup d'esprit, sont sujettes à être fort arrêtées à leur sens; car elles ont d'ordinaire un esprit d'imagination, c'est-à-dire plus vif qu'étendu; et ainsi elles s'occupent fortement de ce qui les frappe, et considèrent fort peu le reste. Elles parlent bien et facilement, et par là elles attirent la créance et l'estime. Elles ont de la modération, et elles sont exactes dans les actions de piété. De sorte que tout contribue à leur faire estimer leurs propres pensées, parce que rien ne les porte à s'en défier.

Enfin tout ce qui élève les hommes dans le monde, comme les richesses, la puissance, l'autorité, les rend insensiblement plus attachés à leurs sentiments, tant par la complaisance et la créance que ces choses leur attirent, que parce qu'ils sont moins accoutumés à la contradiction; ce qui les y rend plus délicats. Comme on ne les avertit pas souvent qu'ils se trompent, ils s'accoutument à croire qu'ils ne se trompent point, et ils sont surpris lorsqu'on entreprend de leur faire remarquer qu'ils y sont sujets comme les autres.

Ce serait à la vérité abuser de ces observations générales que d'en prendre sujet d'attribuer en particulier cette attache vicieuse à ceux en qui l'on remarque les qualités qui sont capables de la

produire, parce qu'elles ne la produisent pas nécessairement. Ainsi, l'usage qu'on en doit faire n'est pas de soupçonner ou de condamner personne en particulier sur ces signes incertains; mais seulement de conclure que quand on traite avec des personnes qui, par leur état ou par la qualité de leur esprit, peuvent avoir ce défaut, soit qu'ils l'aient ou ne l'aient pas effectivement, il est toujours utile de se tenir davantage sur ses gardes, pour ne pas choquer, sans de grandes raisons, leurs opinions et leurs sentiments; car cette précaution ne saurait jamais nuire, et elle peut être très utile en de certaines rencontres.

## CHAPITRE VI.

### Quelles sont les opinions qu'il est plus dangereux de choquer.

Mais il faut remarquer que comme il y a des personnes qu'il est plus dangereux de contredire que d'autres, il y a aussi certaines opinions auxquelles il faut avoir plus d'égard. Et ce sont celles qui ne sont pas particulières à une seule personne du lieu où l'on vit, mais qui y sont établies par une approbation universelle; car en choquant ces sortes d'opinions, il semble qu'on se veuille élever au-dessus de tous les autres, et l'on donne lieu à tous ceux qui en sont prévenus de s'y intéresser avec d'autant plus de chaleur qu'ils croient ne s'intéresser pas pour leurs propres sentiments, mais pour ceux de tout le corps. Or, la malignité naturelle est infiniment plus vive et plus agissante lorsqu'elle a un prétexte honnête pour se couvrir, et qu'elle se peut déguiser à elle-même sous le prétexte du zèle que l'on doit avoir pour ses supérieurs et pour le corps dont on fait partie.

Cette remarque est d'une extrême importance pour la conservation de la paix. Et pour en pénétrer l'étendue, il faut ajouter qu'en tout corps et en toute société il y a d'ordinaire certaines maximes qui règnent, qui sont formées par le jugement de ceux qui y possèdent la créance, et dont l'autorité domine sur les esprits. Souvent ceux qui les proposent y ont peu d'attache, parce qu'elles leur paraissent à eux-mêmes peu claires : mais cela n'empêche pas que les inférieurs recevant ces maximes sans examen, et par la voie de la simple autorité, ne les reçoivent comme indubitables, et que faisant d'ordinaire consister leur honneur à les maintenir à quelque prix que ce soit, ils ne s'élèvent avec zèle contre ceux qui les contredisent. Ces maximes et ces opinions regardent quelque-

fois des choses spéculatives et des questions de doctrine. On estime en quelques lieux une sorte de philosophie, en d'autres une autre. Il y en a où toutes les opinions sévères sont bien reçues, et d'autres où elles sont toutes suspectes. Quelquefois elles regardent l'estime que l'on doit faire de certaines personnes, et principalement de celles qui sont de la société même, parce que ceux qui y règnent par la créance leur donnent à chacun leur rang et leur place selon la manière dont ils les traitent ou dont ils en parlent, et cette place leur est confirmée par la multitude qui autorise le jugement des supérieurs et qui est toujours prête de le défendre.

Or, comme ces jugements peuvent être faux et excessifs, il peut arriver que des particuliers de cette société même ne les approuvent pas, et qu'ils trouvent ces places mal données. Et, s'ils n'en usent avec bien de la discrétion, et qu'ils n'apportent de grandes précautions pour ne pas choquer ceux avec qui ils vivent par la diversité de leurs sentiments, il est difficile qu'ils ne se fassent condamner de présomption et de témérité, et que l'on ne porte même ce qu'ils auront témoigné de leurs sentiments beaucoup au delà de leur pensée, en les accusant de mépriser absolument ceux dont ils n'auraient pas toute l'estime que les autres en ont.

Pour éviter donc ces inconvénients et beaucoup d'autres dans lesquels on peut tomber en combattant les opinions reçues, il faut, en quelque lieu et en quelque société que l'on soit, se faire un plan des opinions qui y règnent et du rang que chacun y possède, afin d'y avoir tous les égards que la charité et la vérité peuvent permettre.

Il se peut faire que plusieurs de ces opinions soient fausses, et que plusieurs de ces rangs soient mal donnés; mais le premier soin que l'on doit avoir est de se défier de soi-même dans ce point; car s'il y a dans les hommes une faiblesse naturelle qui les dispose à se laisser entraîner sans examen par l'impression d'autrui; il y a aussi une malignité naturelle qui les porte à contredire les sentiments des autres, et principalement de ceux qui ont beaucoup de réputation. Or, il faut encore plus éviter ce vice que l'autre, parce qu'il est plus contraire à la société et qu'il marque une plus grande corruption dans le cœur et dans l'esprit; de sorte que pour y résister, il faut, autant que l'on peut, favoriser les opinions des autres, être bien aise de les pouvoir approuver, et prendre même pour un préjugé de leur vérité de ce qu'elles sont reçues.

## CHAPITRE VII.

**L'impatience, qui porte à contredire les autres, est un défaut considérable. Qu'on n'est pas obligé de contredire toutes les fausses opinions; qu'il faut avoir une retenue générale et se passer de confident, ce qui est difficile à l'amour-propre.**

L'impatience qui porte à contredire les autres avec chaleur ne vient que de ce que nous ne souffrons qu'avec peine qu'ils aient des sentiments différents des nôtres. C'est parce que ces sentiments sont contraires à notre sens qu'ils nous blessent, et non pas parce qu'ils sont contraires à la vérité. Si nous avions pour but de profiter à ceux que nous contredisons, nous prendrions d'autres mesures et d'autres voies. Nous ne voulons que les assujettir à nos opinions et nous élever au-dessus d'eux : ou plutôt nous voulons tirer, en les contredisant, une petite vengeance du dépit qu'ils nous ont fait en choquant notre sens. De sorte qu'il y a tout ensemble dans ce procédé, et de l'orgueil qui nous cause ce dépit, et du défaut de charité qui nous porte à nous en venger par une contradiction indiscrète, et de l'hypocrisie qui nous fait couvrir tous ces sentiments corrompus du prétexte de l'amour de la vérité et du désir charitable de désabuser les autres; au lieu que nous ne recherchons, en effet, qu'à nous satisfaire nous-mêmes. Et ainsi on nous peut très justement appliquer ce que dit le Sage : « Que les avertissements que donne un homme qui veut faire injure sont faux et trompeurs : » *Est correptio mendax in ira contumeliosi* [a]. Ce n'est pas qu'il dise toujours des choses fausses; mais c'est qu'en voulant paraître avoir le dessein de nous servir en nous corrigeant de quelque défaut, il n'a que le dessein de déplaire et d'insulter.

Nous devons donc regarder cette impatience, qui nous porte à nous élever sans discernement contre tout ce qui nous paraît faux, comme un défaut très considérable, et qui est souvent beaucoup plus grand que l'erreur prétendue dont nous voudrions délivrer les autres. Ainsi, comme nous nous devons à nous-mêmes la première charité, notre premier soin doit être de travailler sur nous-mêmes, et de tâcher de mettre notre esprit en état de supporter sans émotion les opinions des autres qui nous paraissent fausses, afin de ne les combattre jamais que dans le désir de leur être utiles

(a) *Eccles.*, XIX, 28.

Or, si nous n'avions que cet unique désir, nous reconnaîtrions sans peine qu'encore que toute erreur soit un mal, il y en a néanmoins beaucoup qu'il ne faut pas s'efforcer de détruire, parce que le remède serait souvent pire que le mal, et que, s'attachant à ces petits maux, on se mettrait hors d'état de remédier à ceux qui sont vraiment importants. C'est pourquoi, encore que Jésus-Christ fût *plein de toute vérité* (a), comme dit saint Jean, on ne voit point qu'il ait entrepris d'ôter aux hommes d'autres erreurs que celles qui regardaient Dieu et les moyens de leur salut. Il savait tous leurs égarements dans les choses de la nature. Il connaissait mieux que personne en quoi consistait la véritable éloquence. La vérité de tous les événements passés lui était parfaitement connue. Cependant il n'a point donné charge à ses apôtres ni de combattre les erreurs des hommes dans la physique, ni de leur apprendre à bien parler, ni de les désabuser d'une infinité d'erreurs de fait dont les histoires étaient remplies.

Nous ne sommes pas obligés d'être plus charitables que les apôtres. Et ainsi, lorsque nous apercevons qu'en contredisant certaines opinions qui ne regardent que des choses humaines nous choquons plusieurs personnes, nous les aigrissons, nous les portons à faire des jugements téméraires et injustes, non-seulement nous pouvons nous dispenser de combattre ces opinions, mais même nous y sommes souvent obligés par la loi de la charité.

Mais en pratiquant cette retenue, il faut qu'elle soit entière, et il ne se faut pas contenter de ne choquer pas en face ceux qu'on se croit obligé de ménager ; il ne faut faire confidence à personne des sentiments que l'on a d'eux, parce que cela ne sert de rien qu'à nous décharger inutilement. Et il y a souvent plus de danger de dire à d'autres ce que l'on pense des personnes qui ont du crédit et de l'autorité dans un corps, et qui règnent sur les esprits, que de le dire à eux-mêmes ; parce que ceux à qui l'on s'ouvre ayant souvent moins de lumière, moins d'équité, moins de charité, plus de faux zèle et plus d'emportement, ils en sont plus blessés que ceux mêmes de qui on parle ne le seraient ; et enfin, parce qu'il n'y a presque point de personnes vraiment secrètes, que tout ce qu'on dit des autres leur est rapporté, et encore d'une manière qui les pique plus qu'ils ne le seraient de la chose même. Et ainsi il n'y a aucun moyen d'éviter ces inconvénients, qu'en gardant presque une retenue générale à l'égard de tout le monde.

(a) Joan., I, 14.

Cette précaution est très nécessaire, mais elle est difficile, car ce n'est pas une chose aisée que de se passer de confident quand on désapprouve quelque chose dans le cœur, et qu'on se croit obligé de ne le pas témoigner. L'amour-propre cherche naturellement cette décharge, et on est bien aise au moins d'avoir un témoin de sa retenue. Cette vapeur maligne qui porte à contredire ce qui nous choque, étant enfermée dans un esprit peu mortifié, fait un effort continuel pour en sortir, et souvent le dépit qu'elle cause s'augmente par la violence que l'on se fait à la retenir. Mais plus ces mouvements sont vifs, plus nous devons en conclure que nous sommes obligés de les réprimer et que ce n'est pas à nous à nous mêler de la conduite des autres, lorsque nous avons tant de besoin de travailler sur nous-mêmes.

Ainsi, en résistant à cette envie de parler des défauts d'autrui, lorsque la prudence ne nous permet pas de les découvrir, il arrivera, ou que nous reconnaîtrons dans la suite que nous n'avions pas tout-à-fait raison, ou que nous trouverons le temps de nous en ouvrir avec fruit, et par là nous pratiquerons ce que l'Écriture nous ordonne par ces paroles : « L'homme de bon sens retiendra en lui-même ses paroles jusqu'à un certain terme, et les lèvres de plusieurs publieront sa prudence. » *Bonus sensus usque in tempus abscondet verba illius, et labia multorum enarrabunt sensum illius* [a], ou quand ni l'un ni l'autre n'arriverait, nous jouirons du bien de la paix, et nous pourrons justement espérer la récompense de cette retenue dont nous nous serions privés en nous abandonnant à nos passions.

## CHAPITRE VIII.

### Qu'il faut avoir égard à l'état où l'on est dans l'esprit des autres pour les contredire.

S'il faut avoir égard, comme je l'ai dit, à la qualité, à l'esprit et à l'état des personnes quand il s'agit de les contredire, il en faut encore plus avoir à soi-même et à l'état où l'on est dans leur esprit; car, puisqu'il ne faut combattre les opinions des autres que dans le dessein de leur procurer quelque avantage, il faut voir si l'on est en état d'y réussir, et comme ce ne peut être qu'en les persuadant, et qu'il n'y a que deux moyens de persuader, qui sont

(a) *Eccles.*, I, 30.

l'autorité et la raison, il faut bien connaître ce que l'on peut par l'un et par l'autre.

Le plus faible est sans doute celui de la raison; et ceux qui n'ont que celui-là à employer n'en peuvent pas espérer un grand succès, la plupart des gens ne se conduisant que par autorité. C'est donc sur quoi il faut particulièrement s'examiner, et si nous sentons que nous n'ayons pas le crédit et l'estime nécessaire pour faire bien recevoir nos avertissements, nous devons croire ordinairement que Dieu nous dispense de dire ce que nous pensons sur les choses qui nous paraissent blâmables, et que ce qu'il demande de nous en cette occasion c'est la retenue et le silence. En suivant une autre conduite, on ne fait que se décrier et se commettre sans profiter à personne, et troubler la paix des autres et la sienne propre.

L'avis que Platon donne de ne prétendre réformer et établir, dans les républiques, que ce qu'on se sent en état de faire approuver à ceux qui les composent, *tantum contendere in republica, quantum probare civibus tuis possis,* ne regarde pas seulement les États, mais toutes les sociétés particulières; et ce n'est pas seulement la pensée d'un païen, mais une vérité et une règle chrétienne qui a été enseignée par saint Augustin, comme absolument nécessaire au gouvernement de l'Église [a]. « Le vrai pacifique, dit ce saint, est celui qui corrige ce qu'il peut des désordres qu'il connaît, et qui, désapprouvant par une lumière équitable ceux qu'il ne peut corriger, ne laisse pas de les supporter avec une fermeté inébranlable. » Que si ce Père prescrit cette conduite à ceux mêmes qui sont chargés du gouvernement de l'Église, et s'il veut que la paix soit leur principal objet et qu'ils tolèrent une infinité de choses de peur de la troubler, combien est-elle plus nécessaire à ceux qui ne sont chargés de rien et qui n'ont que l'obligation commune à tous les chrétiens de contribuer ce qu'ils peuvent au bien de leurs frères?

Car comme c'est une sédition dans un état politique d'en vouloir réformer les désordres, lorsqu'on n'y est pas dans un rang qui en donne le droit; c'est aussi une sédition dans les sociétés, lorsque les particuliers qui n'y ont pas d'autorité s'élèvent contre les sentiments qui y sont établis, et que par leur opposition ils troublent la paix de tout ce corps, ce qui ne se doit néanmoins entendre que des désordres qu'on doit tolérer, et qui ne sont pas

(a) *De Serm. Dom. in Mont.*, l. I, c. xx, n. 63.

si considérables que le trouble que l'on causerait en s'y opposant; car il y en a de tels, qu'il est absolument nécessaire aux particuliers mêmes de s'y opposer; mais ce n'est pas de ceux-là dont nous parlons présentement.

## CHAPITRE IX.

### Qu'il faut éviter certains défauts en contredisant les autres.

Il ne faut pourtant pas porter les maximes que nous avons proposées jusqu'à faire généralement scrupule, dans la conversation, de témoigner que l'on n'approuve pas quelques opinions de ceux avec qui on vit. Ce serait détruire la société au lieu de la conserver, parce que cette contrainte serait trop gênante, et que chacun aimerait mieux se tenir en son particulier. Il faut donc réduire cette réserve aux choses plus essentielles, et auxquelles on voit que les gens prennent plus d'intérêt; et encore y aurait-il des voies pour les contredire de telle sorte, qu'il serait impossible qu'ils s'en offensassent. Et c'est à quoi il faut particulièrement s'étudier, le commerce de la vie ne pouvant même subsister, si l'on n'a la liberté de témoigner que l'on n'est pas du sentiment des autres.

Ainsi c'est une chose très utile que d'étudier avec soin comment on peut proposer ses sentiments d'une manière si douce, si retenue et si agréable, que personne ne s'en puisse choquer. Les gens du monde le pratiquent admirablement à l'égard des grands, parce que la cupidité leur en fait trouver les moyens. Et nous les trouverions aussi bien qu'eux, si la charité était aussi agissante en nous que la cupidité l'est en eux, et qu'elle nous fît autant appréhender de blesser nos frères, que nous devons regarder comme nos supérieurs dans le royaume de Jésus-Christ, qu'ils appréhendent de blesser ceux qu'ils ont intérêt de ménager pour leur fortune.

Cette pratique est si importante et si nécessaire dans tout le cours de la vie, qu'il faudrait avoir un soin particulier de s'y exercer; car souvent ce ne sont pas tant nos sentiments qui choquent les autres, que la manière fière, présomptueuse, passionnée, méprisante, insultante avec laquelle nous les proposons. Il faudrait donc apprendre à contredire civilement et avec humilité, et regarder les fautes que l'on y fait comme très considérables.

Il est difficile de renfermer dans des règles et des préceptes

particuliers toutes les diverses manières de contredire les opinions des autres sans les blesser. Ce sont les circonstances qui les font naître, et la crainte charitable de choquer nos frères qui nous les fait trouver. Mais il y a certains défauts généraux qu'il faut avoir en vue d'éviter, et qui sont les sources ordinaires de ces mauvaises manières. Le premier est l'ascendant, c'est-à-dire une manière impérieuse de dire ses sentiments, que peu de gens peuvent souffrir, tant parce qu'elle représente l'image d'une âme fière et hautaine, dont on a naturellement de l'aversion, que parce qu'il semble que l'on veuille dominer sur les esprits et s'en rendre le maître. On connaît assez cet air, et il faut que chacun observe en particulier ce qui le donne.

C'est par exemple une espèce d'ascendant que de faire paraître du dépit de ce que l'on ne nous croit pas, et d'en faire des reproches. Car c'est comme accuser ceux à qui l'on parle, ou d'une stupidité qui fait qu'ils ne sauraient entrer dans nos raisons, ou d'une opiniâtreté qui les empêche de s'y rendre. Nous devons être persuadés, au contraire, que ceux qui ne sont pas convaincus par nos raisons ne doivent pas être ébranlés par nos reproches, puisque ces reproches ne leur donnent aucune lumière, et qu'ils marquent seulement que nous préférons notre jugement au leur, et que nous ne nous soucions pas de les blesser.

C'est encore un fort grand défaut que de parler d'un air décisif, comme si ce qu'on dit ne pouvait être raisonnablement contesté. Car l'on choque ceux à qui l'on parle de cet air, ou en leur faisant sentir qu'ils contestent une chose indubitable, ou en faisant paraître qu'on leur veut ôter la liberté de l'examiner et d'en juger par leur propre lumière, ce qui leur paraît une domination injuste.

C'est pour porter les religieux à éviter cette manière choquante, qu'un saint leur prescrivait d'assaisonner tous leurs discours par le sel du doute opposé à cet air dogmatique et décisif. *Omnis sermo vester dubitationis sale sit conditus :* parce qu'il croyait que l'humilité ne permettait pas de s'attribuer une connaissance si claire de la vérité, qu'elle ne laissât aucun lieu d'en douter.

Car ceux qui ont cet air affirmatif, témoignent non-seulement qu'ils ne doutent pas de ce qu'ils avancent, mais aussi qu'ils ne veulent pas qu'on en puisse douter. Or, c'est trop exiger des autres, et s'attribuer trop à soi-même. Chacun veut être juge de ses opinions, et ne les recevoir que parce qu'il les approuve. Tout ce que ces personnes gagnent donc par là est que l'on s'applique encore plus qu'on ne ferait aux raisons de douter de ce qu'ils disent,

parce que cette manière de parler excite un désir secret de les contredire et de trouver que ce qu'ils proposent avec tant d'assurance n'est pas certain, ou ne l'est pas au point qu'ils se l'imaginent.

La chaleur qu'on témoigne pour ses opinions est un défaut différent de ceux que je viens de marquer, qui sont compatibles avec la froideur. Celui-ci fait croire que non-seulement on est attaché à ses sentiments par persuasion, mais aussi par passion; ce qui sert à plusieurs de préjuger de la fausseté de ces sentiments, et leur fait une impression toute contraire à celle que l'on prétend. Car le seul soupçon qu'on a plutôt embrassé une opinion par passion que par lumière la leur rend suspecte. Ils y résistent comme à une injuste violence qu'on leur veut faire, en prétendant leur faire entrer par force les choses dans l'esprit; et souvent même prenant ces marques de passion pour des espèces d'injures, ils se portent à se défendre avec la même chaleur qu'ils sont attaqués.

C'est un défaut si visible que de s'emporter dans la dispute à des termes injurieux et méprisants, qu'il n'est pas nécessaire d'en avertir. Mais il est bon de remarquer qu'il y a de certaines rudesses et de certaines incivilités qui tiennent du mépris, quoiqu'elles puissent venir d'un autre principe. C'est bien assez qu'on persuade à ceux que l'on contredit qu'ils ont tort et qu'ils se trompent, sans leur faire encore sentir, par des termes durs et humiliants, qu'on ne leur trouve pas la moindre étincelle de raison. Et le changement d'opinions où on les veut réduire est assez dur à la nature sans y ajouter encore de nouvelles duretés. Ces termes ne peuvent être bons que dans les réfutations que l'on fait par écrit, où l'on a plus dessein de persuader ceux qui les lisent du peu de lumière de celui qu'on réfute, que de l'en persuader lui-même.

Enfin la sécheresse, qui ne consiste pas tant dans la dureté des termes que dans le défaut de certains adoucissements, choque aussi pour l'ordinaire, parce qu'elle enferme quelque sorte d'indifférence et de mépris. Car elle laisse la plaie que la contradiction fait sans aucun remède qui en puisse diminuer la douleur. Or, ce n'est pas avoir assez d'égard pour les hommes que de leur faire quelque peine sans la ressentir et sans essayer de l'adoucir, et c'est ce que la sécheresse ne fait point, parce qu'elle consiste proprement à ne le point faire et à dire durement les choses dures. On ménage ceux que l'on aime et que l'on estime, et ainsi

on témoigne proprement à ceux que l'on ne ménage point qu'on n'a ni amitié ni estime pour eux.

## CHAPITRE X.

**Qui sont ceux qui sont les plus obligés d'éviter les défauts marqués ci-dessus; qu'il faut régler son intérieur aussi bien que son extérieur pour ne pas choquer ceux avec qui l'on vit.**

Il n'y a personne qui ne soit obligé de tâcher d'éviter les défauts que nous avons marqués; mais il y en a qui y sont encore plus obligés que les autres, parce qu'il y en a en qui ils sont plus choquants et plus visibles. L'ascendant, par exemple, n'est pas un si grand défaut dans un supérieur, dans un vieillard, dans un homme de qualité, que dans un inférieur, un jeune homme, un homme de peu de considération. On en peut dire autant des autres défauts, parce qu'ils blessent moins, en effet, quand ils se trouvent dans des personnes considérables, et qui ont autorité. Car dans celles-là on les confond presque avec une juste confiance que leur dignité leur donne, et ils en paraissent d'autant moins. Mais ils sont extraordinairement choquants dans les personnes du commun, de qui l'on attend un air modeste et retenu.

Les savants voudraient bien s'attribuer en cette qualité le droit de parler dogmatiquement de toutes choses; mais ils se trompent. Les hommes n'ont pas accordé ce privilége à la science véritable, mais à la science reconnue. Si la nôtre n'est pas dans ce rang, c'est comme si elle n'était point à l'égard des autres: et ainsi elle ne nous donne aucun droit de parler décisivement, puisque tout ce que nous disons doit toujours être proportionné à l'esprit de ceux à qui nous parlons, et que cette proportion dépend de l'estime et de la créance qu'ils ont pour nous, et non pas de la vérité.

Pour parler donc avec autorité et décisivement, il faut avoir la science et la créance tout ensemble, et l'on choque presque toujours les gens si l'on manque de l'une ou de l'autre. Il s'ensuit de là que les gens de mauvaise mine, les petits hommes, et généralement tous ceux qui ont des défauts extérieurs et naturels, quelque habiles qu'ils soient, sont plus obligés que les autres de parler modestement, et d'éviter l'air d'ascendant et d'autorité. Car à moins que d'avoir un mérite fort extraordinaire, il est bien rare qu'ils s'attirent du respect. On les regarde presque toujours avec quelque sorte de mépris, parce que ces défauts frappent les sens

et entraînent l'imagination, et que peu de gens sont touchés des qualités spirituelles et sont même capables de les discerner.

On doit conclure de ces remarques que les principaux moyens, pour ne point blesser les hommes, se réduisent au silence et à la modestie, c'est-à-dire à la suppression des sentiments qui pourraient choquer lorsque l'utilité n'est pas assez grande pour s'y exposer, et à garder tant de mesures quand on est obligé de les faire paraître, qu'on en ôte, autant qu'il est possible, ce qu'il y a de dur dans la contradiction.

Mais on ne réussira jamais dans la pratique de ces règles si l'on ne travaille que sur l'extérieur, et que l'on ne tâche de réformer l'intérieur même; car c'est le cœur qui règle nos paroles selon le Sage[a] : *Cor Sapientis erudiet os ejus*. Il faut donc tâcher d'acquérir cette sagesse et cette humilité du cœur en gémissant devant Dieu des mouvements d'orgueil que l'on ressent; en lui demandant sans cesse la grâce de les réprimer, et en tâchant d'entrer dans les dispositions dont cette retenue est une suite naturelle, et qui la produisent sans peine lorsque nous y sommes bien établis.

Il faut pour cela tâcher d'être vivement touché du danger où l'on s'expose en blessant les autres par son indiscrétion; car les plaies de l'âme ont cela de commun avec celles du corps que, quoiqu'elles ne soient pas toutes mortelles de leur nature, elles le peuvent toutes devenir si on les irrite et les envenime. La gangrène se peut mettre à la moindre égratignure si des humeurs malignes se jettent sur la partie blessée. Ainsi le moindre mécontentement que l'on aura donné à quelqu'un par une contradiction imprudente peut être cause de sa mort spirituelle et de la nôtre, parce que ce sera le principe d'une aigreur qui pourra s'augmenter dans la suite jusqu'à éteindre la charité en lui et en nous. Ce refroidissement le disposera à prendre en mauvaise part d'autres paroles qu'il aurait souffertes sans peine s'il n'avait point eu le cœur aigri; il en sera moins retenu à notre égard, et il nous portera peut-être à lui parler encore plus durement en d'autres occasions; les occasions même deviendront plus fréquentes, et la froideur, se changeant en haine, bannira entièrement la charité.

Non-seulement ces accidents sont possibles, mais ils sont ordinaires; car il arrive rarement que les inimitiés, et les haines qui tuent l'âme, n'aient été précédées et ne soient même attachées à

(a) *Prov.*, XVI, 23.

ces petits refroidissements que les indiscrétions produisent. C'est pourquoi je ne m'étonne point que le Sage demande avec tant d'instance à Dieu qu'il imprime un cachet sur ses lèvres : *Super labia mea signaculum certum*[a], de peur que sa langue ne le perdît, *ne lingua mea perdat me;* et je comprends aisément qu'il demandait à Dieu par là qu'il n'en sortît aucune parole sans son ordre, comme on ne tire rien d'un lieu où l'on a mis un sceau sans l'ordre de celui qui l'y a mis ; c'est-à-dire qu'il désirait de pouvoir veiller avec tant d'exactitude sur toutes ses paroles qu'il n'y en eût aucune qui ne fût réglée selon les lois de Dieu, qui sont les mêmes que celles de la charité ; parce que, si l'on ne s'attache qu'à celles qui s'en écartent visiblement et grossièrement, il est impossible qu'il n'en échappe beaucoup d'autres qui produisent de très mauvais effets.

C'est donc une étrange condition que celle des hommes dans cette vie. Non-seulement ils marchent toujours vers une éternité de bonheur ou de malheur; mais chaque démarche, chaque action, chaque parole les détermine souvent à l'un ou à l'autre de ces deux états : leur salut ou leur perte y peuvent être attachés, quoiqu'elles ne paraissent d'aucune conséquence. Nous sommes tous sur le bord d'un précipice, et souvent il ne faut que le moindre faux pas pour nous y faire tomber. Une parole indiscrète fait d'abord sortir l'esprit de son assiette, et notre propre poids est capable de l'entraîner ensuite jusque dans l'abîme.

## CHAPITRE XI.

**Qu'il faut respecter les hommes, et ne regarder pas comme dure l'obligation que l'on a de les ménager. Que c'est un bien de n'avoir ni autorité ni créance.**

Mais il ne suffit pas de ménager les hommes, il les faut encore respecter, n'y ayant rien qui nous puisse plus éloigner de les blesser que ce respect intérieur que nous aurons pour eux. Les serviteurs n'ont point de peine à ne pas contredire leurs maîtres, ni les courtisans à ne point choquer les rois, parce que la disposition intérieure d'assujettissement où ils sont apaise l'aigreur de leurs sentiments et règle insensiblement leurs paroles. Nous serions au même état à l'égard de tous les chrétiens si nous les regardions tous comme nos supérieurs et comme nos maîtres, ainsi

(a) *Eccles.*, XXII, 33.

que saint Paul nous l'ordonne; si nous considérions Jésus-Christ en eux[a]; si nous nous souvenions qu'il les a mis en sa place, et si, au lieu d'appliquer notre esprit à leurs défauts, nous nous appliquions aux sujets que nous avons de les estimer et de les préférer à nous.

Surtout il faut tâcher de ne pas regarder cette obligation au silence, à la retenue, à la modestie dans les paroles, comme une nécessité dure et fâcheuse; mais de la considérer, au contraire, comme heureuse, favorable et avantageuse, parce qu'il n'y a rien de plus propre à nous tenir dans l'humilité, qui est le plus grand bonheur des chrétiens. C'est ce qui nous doit rendre aimable tout ce qui nous y engage, comme, par exemple, le manque d'autorité et tous les défauts naturels qui l'attirent; car il est vrai d'une part que ceux qui n'ont pas d'autorité ni de créance sont obligés de parler avec plus de modestie et plus d'égards que les autres, quelque science et quelque lumière qu'ils aient; mais il vrai aussi qu'ils s'en doivent tenir beaucoup plus heureux.

Car ce n'est pas un petit danger que d'être maître des esprits et de leur donner le branle et les impressions que l'on veut, parce qu'il arrive de là qu'on leur communique toutes les faussetés dont on est prévenu et tous les jugements téméraires que l'on forme. Au lieu que ceux qui ne sont pas en cet état sont exempts de ce péril, et que, s'ils se trompent, ils ne se trompent que pour eux et n'ont point à répondre pour les autres. Ils ne voient point de plus dans ceux qui les environnent ces jugements avantageux à leur égard, qui sont la plus grande nourriture de la vanité. Et comme les hommes s'attachent peu à eux, ils en sont moins portés à s'attacher eux-mêmes aux hommes, et ils ont plus de facilité à ne regarder que Dieu dans leurs actions.

Ce n'est pas qu'il faille rechercher directement cette privation d'autorité et de créance, et que nous n'ayons sujet de nous humilier quand c'est par nos défauts que nous l'avons attirée. Mais de quelque sorte qu'elle arrive, si nous ne sommes pas obligés d'en aimer la cause, il faut pourtant reconnaître que les effets en sont favorables, puisque cet état nous retranche cette nourriture de l'orgueil, qu'il nous exempte de prendre part à beaucoup de choses dangereuses, et que, nous obligeant à une extrême modération dans les paroles, il nous met à couvert d'une infinité de périls. Il est vrai qu'il nous prive aussi du bien d'édifier les autres.

(a) *Philip.*, II, 3.

Mais, comme Dieu nous a chargés plus particulièrement de notre salut que de celui de nos frères, il semble qu'il y ait plus de sujet de désirer cet état que de s'en affliger, et que ceux qui y sont réduits, de quelque manière que cela soit arrivé, ont raison de dire à Dieu avec confiance et avec joie : « Il m'est bon que vous m'ayez humilié, afin que j'apprenne vos ordonnances pleines de justice ; » *bonum mihi quia humiliasti me, ut discam justificationes tuas.*

## CHAPITRE XII.

**Que quoique le dépit que les hommes ont quand on s'oppose à leurs passions soit injuste, il n'est pas à propos de s'y opposer. Trois sortes de passions, justes, indifférentes, injustes. Comment on se doit conduire à l'égard des passions injustes.**

Ce que nous avons dit des moyens de ne point blesser les hommes, en contredisant leurs opinions, nous donne beaucoup d'ouverture pour comprendre de quelle sorte il les faut ménager dans leurs passions, puisque ces opinions mêmes en font partie, et qu'ils ne se piquent, quand on combat leurs opinions, que parce qu'ils les aiment et qu'ils y sont attachés par passion.

Ce dépit qu'ils ressentent, quand on s'oppose à leurs désirs, vient de la même source que celui qu'ils ont quand on contredit leur sentiment, c'est-à-dire d'une tyrannie naturelle par laquelle ils voudraient dominer sur tous les hommes et les assujettir à leurs volontés ; mais parce qu'elle paraît trop déraisonnable quand elle se montre à découvert, l'amour-propre a soin de la déguiser en couvrant les passions d'un voile de justice, et en leur persuadant que l'opposition qu'ils y trouvent ne les offense que parce qu'elle est injuste et contraire à la raison.

Mais encore que ce sentiment soit injuste et qu'on ne dût pas l'avoir, il n'est pas juste néanmoins de se mettre au hasard de l'exciter par son indiscrétion, et il peut souvent arriver que comme celui qui s'offense de ce que l'on ne suit pas ses inclinations à tort, celui qui ne les suit pas en a encore davantage, parce qu'il manque à quelque devoir à quoi la raison l'obligeait, et qu'il est cause des fautes que ce dépit fait commettre à ceux qui le ressentent.

Il faut donc s'appliquer à ce que l'on doit aux inclinations des

(a) *Ps.* CXVIII, 71.

autres, parce qu'autrement il est impossible d'éviter les plaintes, les murmures, les querelles, qui sont contraires à la tranquillité de l'esprit et à la charité, et par conséquent à l'état d'une vie vraiment chrétienne.

Or, il faut remarquer d'abord que nous ne recherchons pas ici le moyen de plaire aux hommes, mais seulement celui de ne leur pas déplaire et de ne nous pas attirer leur aversion, parce que cela suffit à la paix dont nous parlons. Il est vrai qu'en gagnant leur affection on y réussit mieux, mais souvent cette affection coûte trop à acquérir. Il faut se contenter de ne pas se faire haïr et d'éviter les reproches et les plaintes. Et c'est ce que l'on ne peut faire qu'en étudiant les inclinations des hommes et en les suivant autant que la justice ou l'exige ou le permet.

Entre ces inclinations il y en a que l'on peut appeler justes, d'autres indifférentes, et d'autres injustes. Il ne faut jamais contenter positivement celles qui sont injustes, mais il n'est pas toujours nécessaire de s'y opposer. Lorsqu'on le fait, il faut toujours comparer le bien et le mal, et voir si l'on a sujet d'espérer un plus grand bien de cette opposition que le mal qu'elle pourra causer; car on peut appliquer à toutes sortes de gens la règle que saint Augustin donne pour reprendre les grands du monde[a]: « Que s'il y a à craindre qu'en les irritant par la répréhension on ne les porte à faire quelque mal plus grand que n'est le bien qu'on leur veut procurer, c'est alors un conseil de charité de ne les pas reprendre, et non pas un prétexte de la cupidité. » Au reste, il ne faut pas s'imaginer qu'il soit besoin de peu de vertu pour souffrir ainsi en patience les défauts que l'on ne croit pas pouvoir corriger; et que la liberté qui fait reprendre fortement les désordres soit plus rare et plus difficile que la disposition d'une personne qui en gémit devant Dieu, qui se fait violence pour n'en rien témoigner, et qui, bien loin d'en mépriser les autres, s'en sert pour s'humilier soi-même par la vue de la misère commune des hommes; car cette disposition enferme en même temps la pratique de la mortification en réprimant l'impétuosité naturelle qui porte à s'élever contre ceux que l'on n'est pas en état de corriger; celle de l'humilité, en nous donnant une idée plus vive de notre propre corruption, et celle de la charité, en nous faisant supporter patiemment les défauts du prochain.

Enfin, on résiste par là à l'un des grands défauts des hommes,

(a) *De civ.*, l. I, c. IX, n. 2.

qui est que leurs passions se montrent partout, et que c'est par là qu'ils choisissent pour l'ordinaire jusqu'aux vertus qu'ils veulent pratiquer. Ils veulent reprendre ceux qu'il faudrait se contenter de souffrir, et se contentent de souffrir ceux qu'il faudrait reprendre. Ils s'appliquent aux autres quand Dieu demande qu'ils ne s'appliquent qu'à eux-mêmes, et ils veulent ne s'appliquer qu'à eux-mêmes lorsque Dieu veut qu'ils s'appliquent aux autres. S'ils ne peuvent pratiquer certaines actions de vertu qu'ils ont dans l'esprit, ils abandonnent tout; au lieu de voir que cette impuissance où Dieu les met à l'égard de ces vertus leur donne le moyen d'en pratiquer d'autres, qui seraient d'autant plus agréables à Dieu que leur volonté et leur propre choix y auraient moins de part.

C'est encore une faute que l'on peut commettre sur ce sujet, de prendre la charge de s'opposer aux passions même les plus injustes, lorsque d'autres le peuvent faire avec plus de fruit que nous, parce qu'il est visible que cet empressement vient d'une espèce de malignité qui se plaît à incommoder; car il s'en mêle dans les répréhensions justes aussi bien que dans les injustes, et elle est même bien aise d'avoir des prétextes justes de s'opposer aux autres, parce que ceux qu'elle contriste le sont d'autant plus qu'ils l'ont mieux mérité.

Cette même règle oblige de prendre les voies les moins choquantes et les plus douces quand on est obligé de faire quelque action désagréable au prochain, et il ne faut pas se croire exempt de faute lorsqu'on se contente d'avoir raison dans le fond, et que l'on n'a nul égard à la manière dont on fait les choses, que l'on ne prend aucun soin d'en diminuer l'amertume, et de persuader à ceux dont on traverse les passions que c'est par nécessité que l'on s'y porte et non par inclination.

## CHAPITRE XIII.

**Comment on se doit conduire à l'égard des passions indifférentes et justes des autres.**

J'appelle passions indifférentes celles dont les objets n'étant pas mauvais d'eux-mêmes pourraient être recherchés sans passion et par raison, quoique peut-être on les recherche avec une attache vicieuse. Or, dans ces sortes de choses nous avons encore plus de liberté de nous rendre aux inclinations des autres; car nous ne som-

mes pas leurs juges, et il faut une évidence entière pour avoir droit de juger qu'ils ont trop d'attache à ces objets d'ailleurs innocents. Nous ne savons pas même si ces attaches ne leur sont point nécessaires, puisqu'il y a bien des gens qui tomberaient dans des états dangereux, si on les séparait tout d'un coup de toutes les choses auxquelles ils ont de l'attache. De plus ces sortes d'attaches se doivent détruire avec prudence et circonspection, et nous ne devons pas nous attribuer le droit de juger de la manière dont il s'y faut prendre. Enfin, il est souvent à craindre que nous ne leur fassions plus de mal par l'aigreur que nous leur causons en nous opposant indiscrètement à ces passions que l'on appelle innocentes, que nous ne leur procurons de bien par l'avis que nous leur donnons.

Il peut donc y avoir de l'indiscrétion à parler fortement contre l'excès de la propreté devant les personnes qui y ont de l'attache, contre l'inutilité des peintures devant ceux qui les aiment, contre les vers et la poésie devant ceux qui s'en mêlent. Ces sortes d'avertissements sont des espèces de remèdes ; ils ont leur amertume, leur désagrément et leur danger. Il faut donc les donner avec les mêmes précautions que les médecins dispensent les leurs, et c'est agir en empirique ignorant que de les proposer à tout le monde sans discernement.

Il suffit, pour se rendre aux inclinations des autres, lors même qu'on les soupçonne d'y avoir de l'attache, de ne pas voir clairement qu'on leur soit utile en s'y opposant. Il faut de la lumière et de l'adresse pour entreprendre de les guérir ; mais le défaut de l'une ou de l'autre suffit pour se rendre à leurs désirs dans les choses qui ne sont pas mauvaises d'elles-mêmes ; car alors on a droit de régler ses actions par la loi générale de la charité, qui nous doit rendre disposés à obliger et à servir tout le monde. Et l'utilité d'acquérir leur affection, en leur témoignant qu'on les aime, se rencontrant toujours dans cette condescendance, il faut un avantage plus grand et plus clair pour nous porter à nous en priver.

J'appelle passions justes celles dans lesquelles nous sommes obligés par quelques lois de suivre les autres, quoiqu'il ne soit peut-être pas juste qu'ils exigent de nous cette déférence ; car, comme nous sommes plus obligés de satisfaire à nos obligations que de corriger leurs défauts, la raison veut que nous nous acquittions avec simplicité de ce que nous leur devons, et que nous leur ôtions ainsi tout sujet de plainte sans nous mettre en peine

s'ils ne l'exigent point avec trop d'empire ou trop d'empressement.

Or, pour comprendre l'étendue de ces devoirs, il faut savoir qu'il y a des choses que nous devons aux hommes selon certaines lois de justice, que l'on appelle proprement lois, et d'autres que nous leur devons selon de simples lois de bienséance, dont l'obligation naît du consentement des hommes qui sont convenus entre eux de blâmer ceux qui y manqueraient. C'est de cette dernière manière que nous devons à ceux avec qui nous vivons les civilités établies entre les honnêtes gens, quoiqu'elles ne soient point réglées par des lois expresses, que nous leur devons certains services selon le degré de liaison que nous avons avec eux, que nous leur devons une correspondance d'ouverture et de confiance, à proportion de ce qu'ils nous en témoignent; car les hommes ont établi toutes ces lois. Il y a de certaines choses qu'on doit faire pour ceux avec qui on est en un certain degré de familiarité, que l'on pourrait refuser à d'autres sans qu'ils eussent droit de le trouver mauvais.

Il faut tâcher de se rendre exact à tous ces devoirs, autrement il est impossible d'éviter les plaintes, les murmures et l'aversion des hommes; car il n'est pas croyable combien ceux qui ont peu de vertu sont choqués quand on manque de leur rendre les devoirs de reconnaissance et de civilité établis dans le monde, et combien ces choses refroidissent le peu qu'ils ont de charité. Ce sont des objets qui les troublent et qui les irritent toujours, et qui détruisent l'édification qu'ils pourraient recevoir du bien qu'ils voient en nous, parce que ces défauts, qui les blessent en particulier, leur sont infiniment plus sensibles que des vertus qui ne les regardent point.

## CHAPITRE XIV.

### Que la loi éternelle nous oblige à la gratitude.

La charité nous obligeant à compâtir à la faiblesse de nos frères et à leur ôter tout sujet de tentation, nous oblige aussi à nous acquitter avec soin des devoirs que nous avons marqués; mais ce n'est pas la charité seulement, c'est la justice même, et la loi éternelle qui le prescrit, comme il est facile de le faire voir, tant au regard des témoignages de gratitude qu'à l'égard des devoirs de civilité à laquelle on peut réduire les autres dont nous avons parlé, comme l'ouverture, la confiance, l'application qui sont des espèces de civilité. La source de toute la gratitude que nous devons aux hommes est que comme Dieu se sert de leur ministère

pour nous procurer divers biens de l'âme et du corps, il veut aussi que notre gratitude remonte à lui par les hommes, et qu'elle embrasse les instruments dont il se sert. Et comme il se cache dans ses bienfaits, et qu'il veut que les hommes en soient les causes visibles, il veut aussi qu'ils tiennent sa place pour recevoir extérieurement de nous les effets de la reconnaissance que nous lui devons. Ainsi c'est violer l'ordre de Dieu que de se vouloir contenter d'être reconnaissant envers lui, et de ne l'être point envers ceux dont il s'est servi pour nous faire sentir les effets de sa bonté.

Si donc les hommes sont attentifs par un mouvement intéressé à ceux qui leur doivent de la reconnaissance, Dieu l'est aussi, selon l'Écriture, mais par une justice toute pure et toute désintéressée; car c'est ce que dit le Sage dans ces paroles : *Deus prospector est ejus qui reddit gratiam*[a]. Et il faut se servir de cette double attention pour exciter la nôtre, et pour tenir nos yeux arrêtés et sur les hommes qui nous demandent ces devoirs, et sur Dieu qui nous ordonne de les rendre.

Il ne faut pas prétendre s'en exempter par le prétexte du désintéressement et de la pitié de ceux à qui nous avons obligation, et sur ce qu'ils n'attendent rien de nous; car, quelque désintéressés qu'ils soient, ils ne laissent pas de voir ce qui leur est dû, et il est rare qu'ils le soient jusqu'au point de n'avoir aucun ressentiment, lorsque l'on a peu d'application à s'en acquitter. Outre que s'ils n'en viennent pas jusqu'aux reproches, il est très aisé qu'ils prennent un certain tour qui fait à peu près le même effet qu'un ressentiment humain. Ils disent qu'ils ne peuvent pas s'aveugler pour ne pas voir que ces personnes en usent mal; mais qu'ils les en dispensent de bon cœur. Ainsi, en les en dispensant, on ne laisse pas de blâmer leur procédé, et par là on vient insensiblement à les moins aimer, et enfin à leur donner moins de marques d'affection[2].

Il en est de même des devoirs de civilité. Les gens les plus détachés ne laissent pas de remarquer quand on y manque, et les autres s'en offensent effectivement. Quand on n'est pas persuadé par les sens qu'on est aimé et considéré, il est difficile que le cœur le soit, ou qu'il le soit vivement Or, c'est la civilité qui fait cet effet sur les sens, et par les sens sur l'esprit, et si l'on y manque, cette négligence ne manque point de produire dans les autres un refroidissement qui passe souvent des sens jusqu'au cœur.

(a) *Eccles.*, III, 34.

## CHAPITRE XV.

### Raisons fondamentales du devoir de la civilité.

Les hommes croient qu'on leur doit la civilité, et on la leur doit en effet selon qu'elle se pratique dans le monde; mais ils n'en savent pas la raison. S'ils n'avaient pas d'autre droit de l'exiger que celui que leur donne la coutume, on ne la leur devrait pas; car cela ne suffit pas pour asservir les autres à certaines actions pénibles. Il faut remonter plus haut pour en trouver la source, aussi bien que dans ce qui regarde la gratitude. Et s'il est vrai, comme le dit un homme de Dieu, qu'il n'y a rien de si civil qu'un bon chrétien, il faut qu'il y ait des raisons divines qui y obligent; et ce que nous allons dire peut aider à les découvrir.

Il faut considérer pour cela que les hommes sont liés entre eux par une infinité de besoins qui les obligent par nécessité de vivre en société, chacun en particulier ne se pouvant passer des autres; et cette société est conforme à l'ordre de Dieu, puisqu'il permet ces besoins pour cette fin. Tout ce qui est donc nécessaire pour la maintenir est dans cet ordre, et Dieu le commande en quelque sorte par cette loi naturelle qui oblige chaque partie à la conservation de son tout. Or il est absolument nécessaire, afin que la société des hommes subsiste, qu'ils s'aiment et se respectent les uns les autres; car le mépris et la haine sont des causes certaines de désunion. Il y a une infinité de petites choses très nécessaires à la vie, qui se donnent gratuitement, et qui, n'entrant pas en commerce, ne se peuvent acheter que par l'amour. De plus, cette société étant composée d'hommes qui s'aiment eux-mêmes, et qui sont pleins de leur propre estime, s'ils n'ont quelque soin de se contenter et de se ménager réciproquement, ce ne sera qu'une troupe de gens mal satisfaits les uns des autres, qui ne pourront demeurer unis. Mais comme l'amour et l'estime que nous avons pour les autres ne paraissent point aux yeux, ils se sont avisé d'établir entre eux certains devoirs qui seraient des témoignages de respect et d'affection; et il arrive de là nécessairement que de manquer à ces devoirs c'est témoigner une disposition contraire à l'amour et au respect. Ainsi nous devons ces actions extérieures à ceux à qui nous devons les dispositions qu'elles marquent, et nous leur faisons injure en y manquant, parce que cette omission marque des sentiments où nous ne devons pas être à leur égard.

On peut donc et l'on doit même se rendre exact aux devoirs de civilité que les hommes ont établis; et les motifs de cette exactitude sont non-seulement très justes, mais ils sont même fondés sur la loi de Dieu. On le doit faire pour éviter de donner l'idée qu'on a du mépris ou de l'indifférence pour ceux à qui on ne les rendrait pas; pour entretenir la société humaine, à laquelle il est juste que chacun contribue, puisque chacun en retire des avantages très considérables, et enfin pour éviter les reproches intérieurs ou extérieurs de ceux à l'égard de qui on y manquerait, qui sont les sources des divisions qui troublent la tranquillité de la vie, et cette paix chrétienne qui est l'objet de ce discours[3].

---

# DEUXIÈME PARTIE.

---

## CHAPITRE PREMIER.

**Qu'il ne faut pas établir sa paix sur la correction des autres. Utilité de la suppression des plaintes; qu'elles font ordinairement plus de mal que de bien.**

Il ne suffit pas, pour conserver la paix avec les hommes, d'éviter de les blesser; il faut encore savoir souffrir d'eux lorsqu'ils font des fautes à notre égard; car il est impossible de conserver la paix intérieure si l'on est si sensible à tout ce qu'ils peuvent faire et dire de contraire à nos inclinations et à nos sentiments; et il est difficile même que le mécontentement intérieur que nous aurons conçu n'éclate au dehors et ne nous dispose à agir envers ceux qui nous auront choqué, d'une manière capable de les choquer à leur tour, ce qui augmente peu à peu les différends et les porte souvent aux extrémités.

Il faut donc tâcher d'arrêter les divisions et les querelles dans leur naissance même; et l'amour-propre ne manque jamais de nous suggérer sur ce sujet que le moyen d'y réussir serait de corriger ceux qui nous incommodent, et de les rendre raisonnables en leur faisant connaître qu'ils ont tort d'agir avec nous comme ils font. C'est ce qui nous rend si sujets à nous plaindre du procédé des autres, et à faire remarquer leurs défauts, ou pour les corriger de ce qui nous déplaît en eux, ou pour les en punir

par le dépit que nos plaintes leur peuvent causer, et par le blâme qu'elles leur attirent.

Mais si nous étions nous-mêmes vraiment raisonnables, nous verrions sans peine que ce dessein d'établir la paix sur la réformation des autres est ridicule, par cette raison même que le succès en est impossible. Plus nous nous plaindrons du procédé des autres, plus nous les aigrirons contre nous sans les corriger. Nous nous ferons passer pour délicats, fiers, orgueilleux; et le pis est que cette opinion qu'on aura de nous ne sera pas tout-à-fait injuste, puisqu'en effet ces plaintes ne viennent que de délicatesse et d'orgueil. Ceux mêmes qui témoigneront entrer dans nos raisons, et qui croiront qu'on nous aura fait quelque injustice ne laisseront pas d'être mal édifiés de notre sensibilité; et comme les hommes sont naturellement portés à se justifier, si ceux dont nous nous plaindrons ont un peu d'adresse, ils tourneront les choses de manière que l'on nous donnera le tort; car souvent le même défaut de justesse d'esprit et d'équité qui fait faire aux gens les fautes dont nous plaignons, les empêche aussi de les reconnaître, et leur fait prendre pour vrai et pour juste tout ce qui peut servir à les en justifier.

Que si ceux dont nous nous plaignons sont élevés au-dessus de nous par le rang, par la créance et par l'autorité, les plaintes que nous en pourrions faire seraient encore plus inutiles et plus dangereuses; elles ne nous peuvent donner que la satisfaction maligne et passagère de les faire condamner par ceux à qui nous nous en plaindrions, et elles produisent dans la suite de mauvais effets, durables et permanents, en aigrissant ces gens-là contre nous, et en rompant toute l'union que nous pourrions avoir avec eux.

La prudence nous oblige donc à prendre une route toute contraire, à quitter absolument le dessein chimérique de corriger tout ce qui nous déplaît dans les autres, et à tâcher d'établir notre paix et notre repos sur notre propre réformation et sur la modération de nos passions. Nous ne disposons ni de l'esprit ni de la langue des hommes; nous ne rendrons compte de leurs actions qu'autant que nous y aurons donné occasion; mais nous rendrons compte de nos actions, de nos paroles et de nos pensées. Nous sommes chargés de travailler sur nous-mêmes et de nous corriger de nos défauts; et si nous le faisions comme il faut, rien de ce qui viendrait du dehors ne serait capable de nous troubler.

Nous ne manquons jamais, dans les affaires temporelles, de préférer un bien certain qui nous regarde, à un bien incertain

qui regarde les autres. Si nous en faisions de même dans les affaires de notre salut, nous reconnaîtrions tout d'un coup que le parti de se plaindre est ordinairement un parti faux et que la raison condamne; car en ne nous plaignant point, nous profitons certainement à nous-mêmes; et il est fort incertain qu'en nous plaignant nous profitions au prochain. Pourquoi donc nous privons-nous du bien de la patience, sous prétexte de leur procurer le bien de la correction? Il faudrait au moins qu'il y eût une grande apparence d'y réussir; et à moins que de cela, c'est agir contre la vraie raison que de renoncer, sur une espérance si incertaine, au bien certain qu'apporte la souffrance humble et paisible.

On peut dire en général, à l'égard du silence, qu'il faut des raisons pour parler, mais qu'il n'en faut point pour se taire; c'est-à-dire qu'il suffit pour être obligé au silence de n'avoir pas d'engagement à parler. Mais cette maxime se peut encore appliquer, avec plus de raison, à ce silence qui étouffe les plaintes. Il faut des raisons très fortes et très évidentes pour se plaindre; mais pour ne se plaindre pas, il suffit de ne pas être dans une nécessité évidente de se plaindre.

Quelles dettes remettrons-nous à nos frères, si nous exigeons d'eux par nos plaintes tout ce qu'ils nous peuvent devoir, et si nous nous vengeons d'eux pour les moindres fautes qu'ils commettent contre nous, en les faisant condamner par tous ceux que nous pouvons? Comment pourrons-nous demander à Dieu, avec quelque confiance, qu'il nous remette nos offenses, si nous n'en remettons aucune de celles que nous croyons qu'on nous fait?

Il n'y a rien, au contraire, de plus utile que de supprimer ainsi ses plaintes et son ressentiment; c'est le meilleur moyen d'obtenir de Dieu qu'il ne nous traite pas selon la rigueur de sa justice, et «qu'il n'entre pas, comme dit l'Écriture[a], en jugement avec nous.» C'est la voie la plus sûre d'assoupir les différends dans leur naissance et d'empêcher qu'ils ne s'aigrissent. C'est une charité qu'on pratique envers soi-même, en se procurant le bien de la patience, en ne s'attirant pas la réputation de délicat et de pointilleux, en s'épargnant la peine que l'on ressent lorsque l'adresse des hommes à se justifier fait que l'on nous donne ouvertement le tort dans les choses où nous croyons avoir raison. C'est une charité que l'on fait aux autres en les souffrant dans leurs fai-

(a) *Ps.* CXLII, 2.

blesses, et en leur épargnant et la petite confusion qu'ils ont méritée, et les nouvelles fautes qu'ils feraient peut-être en se justifiant et en chargeant de nouveau ceux à qui ils ont déjà donné sujet de se plaindre. Enfin c'est ordinairement le meilleur moyen de les gagner, l'exemple de notre patience étant bien plus capable que nos plaintes de leur changer le cœur envers nous; car les plaintes ne peuvent tout au plus que leur faire corriger l'extérieur qui est peu de chose, et elles augmentent plutôt l'aversion intérieure qui produit les choses dont nous nous plaignons.

Que perdrons-nous en faisant résolution de ne nous point plaindre? Rien du tout, je dis même pour ce monde: on n'en médira pas davantage de nous; au contraire, sitôt que l'on s'apercevra de notre retenue, on sera moins porté à en médire; on ne nous en traitera pas plus mal, on nous en aimera davantage; tout se réduira à quelques incivilités et à quelques discours injustes auxquels nous ne remédierions pas en nous plaignant. Cette maligne satisfaction que nous recevons en communiquant notre mécontentement aux autres par nos plaintes vaut-elle la peine de nous priver du trésor que nous pouvons acquérir par l'humilité et par la patience?

Le temps le plus propre pour nous confirmer dans cette résolution, c'est lorsqu'il nous arrive de nous échapper en quelques plaintes; car nous ne reconnaissons jamais mieux la vanité et le néant de ce plaisir que nous y avions cherché. C'est alors qu'il faut que nous disions à nous-mêmes : C'est donc pour cette vaine satisfaction que nous nous sommes privés du bien inestimable de la patience et de la récompense que nous en pouvions espérer de Dieu? A quoi nous ont servi nos plaintes et que nous en revient-il? Nous avons tâché de faire condamner par les hommes ceux dont nous nous sommes plaints, et peut-être ils n'ont condamné que nous; mais ce qui est certain est que Dieu nous a condamné de malignité, d'impatience et de peu d'estime des biens du ciel. Avant ces plaintes nous avions quelque avantage sur ceux qui nous avaient offensés; mais en nous plaignant nous nous sommes mis au dessous d'eux, parce que nous avons sujet de croire que la faute que nous avons commise contre Dieu est plus grande que toutes celles que les hommes peuvent faire contre nous. Ainsi nous nous sommes fait beaucoup plus de tort que nous n'en pouvions recevoir par les petites injustices des hommes; car elles ne nous pouvaient priver que de choses peu considérables, au lieu que l'injustice que nous nous faisons à nous-mêmes par ces plaintes d'impa-

tience, nous privent du bien éternel qui est attaché à chaque bonne action. Nous avons donc infiniment plus de sujet de nous plaindre de nous-mêmes que des autres.

Ces considérations peuvent beaucoup servir pour réprimer l'inclination que nous avons à nous décharger le cœur par des plaintes, et pour nous régler extérieurement dans nos paroles ; mais il n'est pas possible que nous demeurions longtemps dans cette retenue, si nous laissons agir au dedans notre ressentiment dans toute sa force et toute sa violence. Les plaintes extérieures viennent des intérieures, et il est bien difficile de les retenir quand on en a le cœur rempli ; elles échappent toujours et se font ouverture par quelque endroit. Outre que la principale fin de la modération extérieure étant de nous procurer la paix intérieure, il servirait peu de paraître modéré et patient au dehors, si tout était au dedans dans le désordre et dans le tumulte. Il faut donc tâcher d'étouffer aussi bien ces plaintes que l'âme forme en elle-même et dont elle est l'unique témoin, que celles qui éclatent devant les hommes ; et le seul moyen de le faire est de se dépouiller de l'amour des choses qui les excitent ; car enfin on ne se plaint point pour des choses qui sont absolument indifférentes.

Les sujets de plaintes sont infinis, puisqu'ils comprennent tout ce que nous pouvons aimer, et en quoi les hommes nous peuvent nuire ou déplaire. On les peut néanmoins réduire à quelques chefs généraux, comme le mépris, les jugements injustes, les médisances, l'aversion, l'incivilité, l'indifférence ou l'inapplication, la réserve ou le manque de confiance, l'ingratitude, les humeurs incommodes.

Nous haïssons naturellement toutes ces choses, parce que nous aimons celles qui y sont contraires, savoir l'estime et l'amour des hommes, la civilité, l'application à ce qui nous regarde, la confiance, la reconnaissance, les humeurs douces et commodes. Ainsi, pour se délivrer de l'impression que font sur notre esprit ces objets de notre haine, il faut travailler à nous délivrer de l'attache que nous avons aux objets contraires. Il n'y a que la grâce qui le puisse faire ; mais comme la grâce se sert des moyens humains, il n'est pas inutile de se remplir l'esprit des considérations qui nous découvrent la vanité de ces objets de notre attachement. Et c'est la vue que nous avons dans les réflexions suivantes, que nous ferons sur les causes ordinaires de nos plaintes, en commençant par l'amour de l'estime et de l'approbation des hommes.

## CHAPITRE II.

**Vanité et injustice de la complaisance que l'on prend dans les jugements avantageux qu'on porte de nous.**

Rien ne fait plus voir combien l'homme est profondément plongé dans la vanité, dans l'injustice et dans l'erreur, que la complaisance que nous sentons, lorsque nous nous apercevons qu'on juge avantageusement de nous et qu'on nous estime : parce que, d'une part, la lumière qui nous reste, toute aveugle qu'elle est, ne l'est point à cet égard, et qu'elle nous convainc clairement que cette passion est vaine, injuste et ridicule; et que de l'autre tout convaincus que nous en sommes, nous ne la saurions étouffer, et nous la sentons toujours vivante au fond de notre cœur. Il est bon néanmoins d'écouter souvent ce que la raison nous dit sur ce sujet. Si cela n'est pas capable d'éteindre entièrement cette malheureuse pente, c'est assez au moins pour nous en donner de la honte et de la confusion et pour en diminuer les effets.

Il y a peu de gens assez grossièrement vains pour aimer des louanges visiblement fausses, et il ne faut qu'avoir un peu d'honnêteté pour n'être pas bien aise que l'on se trompe tout-à-fait sur notre sujet. C'est une sottise, par exemple, dont peu de personnes sont capables, que d'aimer à passer pour savant dans une langue que l'on n'a jamais étudiée, ou pour habile dans les mathématiques, lorsque l'on n'y fait rien du tout. On aurait peine à ne pas ressentir quelque confusion intérieure d'une vanité si basse. Mais pour peu de fondement qu'ait cette estime, nous la recevons avec une complaisance qui nous convainc à peu près de la même bassesse et de la même mauvaise foi; car, pour en donner quelque image, que dirait-on d'un homme qui, se trouvant frappé et défiguré depuis les pieds jusqu'à la tête, d'un mal horrible et incurable, sans avoir rien de sain qu'une petite partie du visage, et sans savoir même si cette partie ne serait point corrompue au dedans, l'exposerait à la vue en cachant tout le reste, et se verrait louer avec plaisir de la beauté de cette partie? On dirait sans doute que l'excès de cette vanité approcherait de la folie. Cependant ce n'est qu'un portrait de la nôtre, et qui ne la représente pas encore dans toute sa difformité. Nous sommes pleins de défauts, de péchés, de corruption. Ce que nous avons de bon est fort peu de chose, et ce peu de chose est souvent gâté et corrompu par mille vues et mille

retours d'amour-propre. Et néanmoins il arrive que des gens qui ne voient pas la plupart de nos défauts, regardent avec quelque estime ce peu de bien qui paraît en nous, qui est peut-être tout corrompu ; ce jugement tout aveugle et tout mal fondé qu'il est, ne laisse pas de nous flatter.

Je dis que cette image ne représente pas notre vanité dans toute sa difformité ; car celui qui, se trouvant frappé d'un mal si étrange, se plairait dans l'estime que l'on ferait de la beauté de cette partie saine, serait sans doute vain et ridicule : mais au moins il ne serait pas aveugle, et ne laisserait pas de connaître son état. Mais notre vanité est jointe à l'aveuglement. En cachant aux autres nos défauts, nous tâchons de nous les cacher à nous-mêmes, et c'est à quoi nous réussissons le mieux. Nous ne voulons être vus que par ce petit endroit que nous considérons comme exempt de défaut : et nous ne nous regardons nous-mêmes que par là.

Qu'est-ce donc que cette estime qui nous flatte? Un jugement fondé sur la vue d'une petite partie de nous-mêmes, et sur l'ignorance de tout le reste. Et qu'est-ce que cette complaisance? Une vue de nous-mêmes pleine d'aveuglement, d'erreur, d'illusion, dans laquelle nous ne nous considérons que par un petit endroit, en oubliant toutes nos misères et toutes nos plaies.

Mais qu'y a-t-il de si agréable et de si digne de notre attache dans ces jugements? Interrogeons-nous nous-mêmes, ou plutôt interrogeons notre propre expérience, elle nous dira qu'il n'y a rien de plus vain et de moins durable que cette estime. Celui qui nous aura approuvés dans quelque rencontre particulière, n'en sera pas moins disposé à nous rabaisser en une autre. Souvent cette estime même en sera la cause, parce qu'elle excite plutôt la jalousie que l'affection. Après avoir tiré de la bouche des hommes quelques louanges vaines et stériles, ils nous préféreront les derniers des hommes qui seront plus dans leurs intérêts. Ils empoisonneront les témoignages qu'ils ne pourront refuser à ce que nous avons de bon de la remarque maligne de nos défauts. Ils estimeront en nous ce qu'il y a de moins estimable, et ils y condamneront ce qui méritera d'y être estimé. De bonne foi, ne faut-il pas avoir une extrême bassesse de cœur, ou une petitesse d'esprit bien étrange, pour se plaire à un objet si vain et si méprisable?

Supposons même l'estime la plus judicieuse et la plus sincère que nous puissions nous imaginer, et que notre vanité puisse souhaiter ; relevons-la par la qualité des personnes, par leur esprit et par tout ce qui peut le plus servir à flatter l'inclination que nous y

avons; qu'y a-t-il d'aimable et de solide en tout cela, à ne regarder cette estime qu'en elle-même? C'est un regard de ces personnes vers nous, qui suppose que nous avons quelque bien, mais qui ne l'y met pas, et qui n'y ajoute rien. Il nous laisse tels que nous sommes, et ainsi il nous est entièrement inutile. Ce regard ne subsiste qu'autant qu'ils s'appliquent à nous, et cette application est rare. Tel de ceux dont l'estime nous flatte ne pensera pas à nous deux fois l'an : et quand il y pensera, il y pensera peu, en nous oubliant le reste du temps.

Ce regard d'estime est de plus un bien si fragile que mille rencontres nous le peuvent faire perdre, sans qu'il y ait même de notre faute. Un faux rapport, une inadvertance, une petite bizarrerie effacera toute cette estime, ou la rendra plus nuisible qu'avantageuse; car, quand l'estime est jointe à l'aversion, elle ne fait qu'ouvrir les yeux pour remarquer les défauts, et le cœur pour recevoir favorablement tout ce qu'on entend dire contre ceux que l'on estime et que l'on hait, parce qu'on hait même cette estime, et que l'on est bien aise de s'en délivrer comme d'une chose dont on se trouve chargé.

Si nous ne voyons point ce regard d'estime dans l'esprit des autres, il est à notre égard comme s'il n'était point. Si nous le voyons, c'est un objet dangereux pour nous, dont la vue nous peut ravir le peu de vertu que nous avons. Quel est donc ce bien qui ne sert de rien quand on ne le voit pas, et qui nuit quand on le voit, et qui a tout ensemble toutes ces qualités d'être vain, inutile, fragile, dangereux?

## CHAPITRE III.

**Qu'on n'a pas droit de s'offenser du mépris ni des jugements désavantageux qu'on fait de nous.**

Si nous n'aimions point l'approbation des hommes, nous serions peu sensibles à tous les discours désavantageux qu'ils pourraient faire de nous, puisque l'effet n'en serait tout au plus que de nous priver d'une chose qui nous serait indifférente; mais parce qu'il y en a qui s'imaginent qu'encore qu'il ne soit pas permis de désirer l'estime, on a sujet néanmoins de s'offenser du mépris et de la médisance, il est bon d'examiner ce qu'il y a de réel dans ces objets qui irritent si fort nos passions.

Pour reconnaître donc combien notre délicatesse est injuste sur ce point, et que tous les sentiments qu'elle excite en nous sont con-

traires à la vraie raison, et ne naissent pas tant des objets mêmes que de la corruption de notre cœur, il ne faut que considérer que ces jugements et ces discours qui nous blessent peuvent être de trois sortes; car ils sont ou absolument vrais, ou absolument faux, ou vrais en partie et en partie faux. Or, dans toutes ces trois diverses espèces, le ressentiment que nous en avons est également injuste.

Si ces jugements sont vrais, n'est-ce pas une chose horrible de ne se mettre pas en peine que nos défauts soient connus de Dieu, et de ne pouvoir souffrir qu'ils le soient des hommes? Et peut-on témoigner plus visiblement que l'on préfère ces hommes à Dieu; n'est-ce pas le comble de l'injustice de reconnaître que nos péchés méritent une éternité de supplices, et de ne pas accepter avec joie une peine aussi légère que l'est la petite confusion qu'ils nous attirent devant les hommes.

Cette connaissance que les hommes ont de nos fautes et de nos misères ne les augmente pas; elle serait capable au contraire de les diminuer si nous la souffrions humblement.

C'est donc une folie toute visible de n'avoir aucun sentiment des maux réels que nous nous faisons nous-mêmes, et de sentir si vivement des maux imaginaires qui ne nous peuvent faire que du bien? Et cette sensibilité n'est qu'une preuve évidente de la grandeur de notre aveuglement, qui doit nous apprendre que ce que les autres connaissent de nos défauts n'en est qu'une bien petite partie.

Que si ces jugements et ces discours sont faux et mal fondés, le ressentiment que nous en avons n'en est guère moins déraisonnable et moins injuste; car pourquoi le jugement de Dieu qui nous justifie ne suffit-il pas pour nous faire mépriser celui des hommes? pourquoi ne fait-il pas sur nous le même effet que l'approbation de nos amis et de ceux que nous estimons, qui suffit ordinairement pour nous consoler de ce que les autres peuvent penser ou dire contre nous? Pourquoi la raison qui nous fait voir que ces discours ne nous peuvent nuire, qu'ils ne font aucun mal par eux-mêmes ni à notre âme, ni à notre corps, qu'ils nous peuvent même être très utiles, a-t-elle si peu de pouvoir sur notre cœur qu'elle ne nous puisse faire surmonter une passion si vaine et si déraisonnable?

Nous ne nous mettons pas en colère lorsque l'on s'imagine que

(a) *Rom.*, VIII, 33.

nous avons la fièvre quand nous sommes assurés de ne pas l'avoir. Pourquoi donc s'aigrit-on contre ceux qui croient que nous avons commis des fautes que nous n'avons point commises ou qui nous attribuent des défauts que nous n'avons pas, puisque leur jugement peut encore moins nous rendre coupables de ces fautes et nous donner ces défauts que la pensée d'un homme qui croit que nous avons la fièvre n'est capable de nous la donner effectivement?

C'est, dira-t-on, qu'on ne méprise pas une personne qui a la fièvre, et que c'est un mal qui ne nous rend pas vils aux yeux du monde; qu'ainsi le jugement de ceux qui nous l'attribuent ne nous blesse pas; mais que ceux qui nous imputent des défauts spirituels y joignent ordinairement le mépris et causent la même idée et le même mouvement dans les autres.

C'est en effet la véritable cause de ce sentiment; mais cette cause n'en fait que mieux connaître l'injustice. Car si nous nous faisions justice à nous-mêmes, nous reconnaîtrions sans peine que ceux qui nous attribuent des défauts que nous n'avons pas, ne nous en attribuent pas aussi un grand nombre d'autres que nous avons effectivement; et qu'ainsi nous gagnons à tous ces jugements dont nous nous plaignons, quelque faux qu'ils soient. Les jugements des hommes nous seraient infiniment moins favorables s'ils étaient entièrement conformes à la vérité, et si ceux qui les font connaissaient tous nos véritables maux. S'ils nous font donc quelque petite injustice, ils nous font grâce en mille manières, et nous ne voudrions pour rien qu'ils nous traitassent avec une exacte justice.

Mais nous sommes si déraisonnables et si injustes, que nous voulons profiter de l'ignorance des hommes. Nous ne pouvons souffrir qu'ils nous ôtent rien de ce que nous croyons avoir, et nous voulons conserver dans leur esprit la réputation de beaucoup de bonnes qualités que nous n'avons pas. Nous nous plaignons de ce qu'ils croient voir en nous des défauts qui n'y sont pas, et nous ne comptons pour rien de ce qu'ils n'y voient pas une infinité de défauts qui y sont réellement, comme si le bien et le mal ne consistaient que dans l'opinion des hommes.

Si nous n'avons donc aucun sujet de nous plaindre ni des jugements véritables ni même des faux, nous n'en avons point par conséquent de nous offenser de ceux qui sont vrais en partie et en partie faux. Cependant, par le plus injuste partage qu'on se puisse imaginer, nous nous blessons de ce qu'ils ont de faux et nous ne nous humilions point de ce qu'ils ont de véritable. Et au lieu qu'il

faudrait étouffer le ressentiment que nous avons de ce qu'ils ont de faux et d'injuste par celui que nous devrions avoir de ce qu'ils ont de vrai, nous étouffons au contraire, par le vain sentiment que nous avons de quelque fausseté et de quelque injustice qui y est mêlée, celui que nous devrions avoir de ce qu'ils ont de réel et de solide.

## CHAPITRE IV.

**Que la sensibilité que nous éprouvons à l'égard des discours et des jugements désavantageux que l'on fait de nous vient de l'oubli de nos maux; quelques remèdes de cet oubli et de cette sensibilité.**

Je ne prétends pas que ces considérations suffisent pour nous corriger de notre injustice, mais elles peuvent au moins nous en convaincre, et c'est quelque chose que d'en être convaincu. Car il y a toujours dans toutes ces plaintes intérieures et dans ce dépit que nous ressentons des jugements et des discours qu'on fait de nous, un oubli de nos défauts et de nos misères véritables, puisqu'il est impossible que ceux qui les connaîtraient dans leur grandeur réelle et qui en auraient le sentiment qu'ils devraient, pussent s'occuper des discours et des jugements des hommes. Un homme chargé de dettes, accablé de procès, de pauvreté, de maladies, ne pense guère à ce que l'on peut dire de lui. La réalité de ses maux véritables ne lui permet pas de s'appliquer à ces maux imaginaires.

Aussi le vrai remède de cette délicatesse qui nous rend si sensibles à ce que l'on dit de nous, est de nous appliquer fortement à nos maux spirituels, à nos faiblesses, à nos dangers, à notre pauvreté et au jugement que Dieu fait de nous, et qu'il nous fera connaître à l'heure de notre mort. Si ces pensées étaient aussi vives et aussi continuelles dans notre esprit qu'elles y devraient être, il serait malaisé que les réflexions sur les jugements des hommes y pussent trouver entrée, ou du moins qu'elles l'occupassent tout entier et le remplissent de dépit et d'amertume comme elles font si souvent.

Il est utile pour cela de comparer les jugements des hommes avec celui de Dieu, et d'en considérer les diverses qualités. Les jugements des hommes sont souvent faux, injustes, incertains, téméraires, et toujours inconstants, inutiles, impuissants. Soit qu'ils nous approuvent ou nous désapprouvent, ils ne changent rien à ce que nous sommes, et ne nous rendent en effet ni plus heureux ni

plus malheureux. Mais c'est du jugement que Dieu portera de nous que dépend tout notre bien ou tout notre mal. Ce jugement est toujours juste, toujours véritable, toujours certain et inébranlable; les effets en sont éternels. Quelle plus grande folie peut-on donc s'imaginer que de n'appliquer son esprit qu'à ces jugements humains qui nous importent si peu, et d'oublier celui de Dieu d'où dépend tout notre bonheur.

On prétend souvent colorer envers soi-même le dépit intérieur que ces jugements désavantageux nous causent, d'un prétexte de justice, en s'imaginant que nous n'en sommes blessés que parce qu'ils sont injustes et que ceux qui les font ont tort. Mais si cela était, nous serions aussi touchés des jugements injustes que l'on fait des autres que de ceux que l'on fait de nous; et comme cela n'est pas, c'est se flatter que de ne pas voir que c'est l'amour-propre qui produit ce dépit que nous sentons dans les choses qui nous regardent. Ce n'est pas l'injustice en soi qui nous blesse, c'est d'en être l'objet: qu'on lui en donne un autre, notre ressentiment cessera, et nous nous contenterons de désapprouver tranquillement et sans émotion cette même injustice qui nous donnait tant d'indignation.

Cependant si nous raisonnions plus juste, nous trouverions que ces jugements désavantageux ne nous regardent point proprement, et que c'est le hasard et non le choix qui les détermine à nous avoir pour objet; car il faut que ceux qui jugent ainsi de nous aient été frappés par quelques apparences qui les y aient portés. Et quoique ces apparences fussent trop légères, puisque nous supposons que ces jugements sont faux, il est pourtant vrai que ces personnes avaient l'esprit disposé à former ces jugements sur ces apparences; de sorte qu'ils ne sont nés que de la rencontre de ces apparences avec leur mauvaise disposition. Elles auraient produit le même effet s'ils les avaient vues en quelque autre. Ainsi nous ne devons point croire que ces jugements nous regardent en particulier; nous devons seulement supposer que ces gens étaient disposés à juger mal de toute personne qui les frapperait par telles ou telles apparences. Le hasard a voulu que ce fût nous; mais cette mauvaise disposition et cette légèreté d'esprit qui produit les jugements téméraires, n'était pas moins indifférente d'elle-même qu'une pierre jetée en l'air qui blesse celui sur qui elle tombe, non pas par choix et parce qu'il est un tel homme, mais parce qu'il s'est rencontré au lieu où elle devait tomber.

Il y a de plus une bizarrerie ridicule dans le dépit que nous

avons des jugements et des discours désavantageux qu'on a fait de nous; car il faut avoir peu de connaissance du monde pour n'être pas persuadé qu'il est impossible qu'on n'en fasse. On médit des princes dans leurs antichambres; leurs domestiques les contrefont. On parle des défauts de ses amis et on se fait une espèce d'honneur de les reconnaître de bonne foi. Il y a même des occasions où l'on le peut faire innocemment. Quoi qu'il en soit, il est certain que le monde est en possession de parler librement des défauts des autres en leur absence. Les uns le font par malignité, les autres bonnement; mais il y en a peu qui ne le fassent. Il est donc ridicule de se promettre d'être le seul au monde qu'on épargnera, et si ces jugements et ces discours nous mettent en colère, nous n'en devons jamais sortir; car il n'y a point de temps où nous ne devions nous tenir assurés en général, ou qu'on parle, ou qu'on a parlé de nous autrement que nous ne voudrions. Mais parce qu'une colère continuelle nous incommoderait trop, il nous plaît de nous l'épargner sans raison et d'attendre à nous fâcher qu'on nous rapporte ce qui se dit de nous et qu'on nous marque ceux qui en parlent. Cependant ce rapport n'y ajoute presque rien, et avant qu'on nous l'eût fait, nous devions nous tenir presque aussi assurés que l'on parlait de nous et de nos défauts, que si l'on nous en eût déjà averti. Ce petit degré d'assurance que produit le rapport qu'on nous fait, est bien peu de chose pour changer comme il fait l'état de notre âme.

Ainsi, de quelque manière que l'on considère cette sensibilité que nous éprouvons en ces rencontres, on trouvera qu'elle est toujours ridicule et contraire à la raison.

## CHAPITRE V.

### Qu'il est injuste de vouloir être aimé des hommes.

Quand on désire d'être aimé des hommes et que l'on est fâché d'en être haï à cause que cela sert ou nuit à nos desseins, ce n'est pas proprement vanité ni dépit, c'est intérêt bon ou mauvais, juste ou injuste. Et ce n'est pas ce que nous considérons ici, où nous n'examinons que l'impression que font par eux-mêmes dans nos cœurs les sentiments d'amour ou de haine qu'on a pour nous, la seule vue de ces objets n'étant en effet que trop capable de nous plaire ou de nous troubler sans que nous en considérions les suites; car comme l'estime que nous avons pour nous-mêmes est jointe à

un amour tendre et sensible, nous ne désirons pas seulement que les hommes nous approuvent, nous voulons aussi qu'ils nous aiment, et leur estime ne nous satisfait nullement si elle ne se termine à l'affection. C'est pourquoi rien ne nous choque tant que l'aversion, ni n'excite en nous de plus vifs ressentiments Mais quoiqu'ils nous soient devenus naturels depuis le péché, ils ne laissent pas d'être injustes, et nous ne sommes pas moins obligés de les combattre; ce qu'on peut faire par des réflexions peu différentes de celles que nous avons proposées contre l'amour de l'estime.

La recherche de l'amour des hommes est injuste, puisqu'elle est fondée sur ce que nous nous jugeons nous-mêmes aimables, et qu'il est faux que nous le soyons; elle naît d'aveuglement et d'une ignorance volontaire de nos défauts. Un homme accablé de maux et dans l'indigence se contenterait bien que l'on eût de la charité pour lui et qu'on le souffrît. Nous n'en demanderions pas davantage si nous connaissions bien notre état, et nous le connaîtrions si nous ne nous aveuglions point volontairement.

Quiconque sait qu'il mérite que toutes les créatures s'élèvent contre lui, peut-il prétendre que ces mêmes créatures le doivent aimer? Au lieu donc que nous regardons l'amour des hommes comme nous étant dû, et leur aversion comme une injustice qu'ils nous font, nous devrions regarder au contraire leur aversion comme nous étant due, et leur affection comme une grâce que nous ne méritons pas.

Mais s'il est injuste, en général, de se croire digne d'être aimé, il l'est encore beaucoup plus de vouloir être aimé par la force. Rien n'est plus libre que l'amour, et on ne doit pas prétendre de l'obtenir par des reproches ni par des plaintes. C'est peut-être par notre faute que l'on ne nous aime pas; c'est peut-être aussi par la mauvaise disposition des autres; mais ce qui est certain, c'est que la force et la colère ne sont pas des moyens pour se faire aimer.

Nous ne prenons pas garde de plus que ce n'est pas proprement sur nous que tombe cette aversion; car la source de toutes les aversions est la contrariété qui se rencontre entre la disposition où l'on est et ce que l'on croit voir dans les autres. Or, cette disposition agit contre tous ceux en qui cette contrariété paraît. Quand il arrive donc, ou que nous avons en effet ces qualités qui sont l'objet de l'aversion de certaines personnes, ou que nous ne nous montrons à eux que par des endroits qui leur donnent lieu

de nous les attribuer, nous ne devons point nous étonner que leur disposition fasse son effet contre nous, elle l'aurait fait de même contre tout autre; et ce n'est pas proprement nous qu'ils haïssent, c'est cet homme en général qui a telles et telles qualités qui les choquent.

On hait, en général, les avares, les gens intéressés, les présomptueux. On croit en particulier que nous le sommes, cette aversion générale agit donc contre nous. Qu'est-ce qui nous blesse en cela? Est-ce cette aversion générale? Mais elle est juste en quelque manière; car un homme, en qui ces défauts se rencontrent, mérite qu'on ait quelque espèce d'aversion pour lui. Est-ce le jugement que l'on fait de nous? Mais ce jugement est formé sur quelques apparences qui peuvent être légères à la vérité, mais qui ne laissent pas d'emporter l'esprit de ceux qui les voient. Nous devons donc les plaindre de leur légèreté et de leur faiblesse, au lieu de nous plaindre de leur injustice.

Quand les hommes nous aiment, ce n'est pas nous proprement qu'ils aiment, leur amour n'étant fondé que sur ce qu'ils nous attribuent des qualités que nous n'avons pas, ou qu'ils ne voient pas en nous des défauts que nous avons. Ils en font de même quand ils nous haïssent. Ce que nous avons de bon ne leur paraît point alors, et ils ne voient que nos défauts. Or, nous ne sommes ni cette personne sans défauts ni cette personne qui n'a rien de bon. Ce n'est donc pas tant nous, qu'un fantôme qu'ils se sont formé, qu'ils aiment ou qu'ils haïssent; et ainsi nous avons tort, et de nous satisfaire de leur amour et de nous offenser de leur haine.

Mais quand cet amour ou cette haine nous regarderaient directement dans notre être véritable, que nous en revient-il de bien ou de mal, à ne considérer, comme nous avons dit, ces sentiments qu'en eux-mêmes? Ce ne sont que des vapeurs passagères qui se dissipent d'elles-mêmes en moins de rien; les hommes étant incapables de s'arrêter longtemps à un même objet. Quand elles subsisteraient, elles n'auraient aucun pouvoir par elles-mêmes de nous rendre plus heureux ni plus malheureux. Ce sont des choses entièrement séparées de nous, qui n'ont sur nous aucun effet, à moins que notre âme ne s'y joigne, et que, par une imagination fausse et trompeuse, elle ne les prenne pour des biens ou pour des maux. Qu'on unisse ensemble l'amour de toutes les créatures, et qu'on le rende le plus ardent et le plus tendre qu'on se le puisse imaginer, il n'ajoutera pas le moindre degré de bonheur ni à notre âme ni à notre corps. Et si notre âme s'y amuse, bien loin d'en

devenir meilleure, elle en deviendra pire par la vanité qu'elle en concevra. Qu'on unisse de même contre nous l'aversion de tous les hommes ensemble, elle ne saurait diminuer le moindre de nos véritables biens qui sont ceux de l'âme. Cette seule considération de l'impuissance de l'amour et de la haine des créatures à nous servir ou à nous nuire ne devrait-elle pas suffire pour nous y rendre indifférents?

Quelle liberté serait celle d'un homme qui ne se soucierait point d'être aimé, qui ne craindrait point d'être haï, et qui ferait néanmoins par d'autres motifs tout ce qui est nécessaire pour être aimé et pour n'être point haï? Qui servirait les autres sans en attendre de récompense, non pas même celle de leur affection, et qui ferait toujours son devoir envers eux indépendamment de leur disposition envers lui? Qui ne se proposerait, dans les offices qu'il leur rendrait, qu'un objet stable et permanent, qui est d'obéir à Dieu sans aucune vue des créatures qui ne peuvent que diminuer la récompense qu'il doit attendre de Dieu?

Qui pourrait haïr un homme de cette sorte et même s'empêcher de l'aimer? Il arriverait donc qu'en ne craignant point la haine des hommes il l'éviterait, et que, sans rechercher leur amour, il ne laisserait pas que de se l'acquérir; au lieu que ceux que la passion qu'ils ont d'être aimés rend si sensibles à l'aversion, ne font d'ordinaire que se l'attirer par cette délicatesse incommode.

## CHAPITRE VI.

**Qu'il est injuste de ne pouvoir souffrir l'indifférence; que l'indifférence des autres envers nous nous est plus utile que leur amour.**

Il y a encore quelque chose de plus déraisonnable quand nous nous offensons de ce que les autres ont de l'indifférence pour nous; car, s'il était à notre choix de leur imprimer tels sentiments que nous voudrions, ce serait celui-là proprement que notre véritable intérêt nous devrait faire choisir. Leur amour est un objet dangereux qui attire notre cœur et qui l'empoisonne par une douceur mortelle. Leur haine est un objet irritant qui nous met en danger de perdre la charité; mais l'indifférence est un milieu très proportionné à notre état et à notre faiblesse, et qui nous laisse la liberté d'aller à Dieu sans nous détourner vers les créatures.

Tout amour des autres pour nous est une espèce de lien et d'engagement, non-seulement parce que la concupiscence nous y

attache et que nous craignons de le perdre, mais aussi parce qu'il produit certains devoirs dont il est difficile de se bien acquitter. Comme il ouvre leur cœur pour nous, il nous oblige d'user de cette ouverture pour leur bien spirituel, et cet usage n'est pas facile. Il est vrai que c'est un grand bien quand on le sait ménager; mais c'est un bien qu'il ne faut pas souhaiter, parce qu'il est accompagné de trop de dangers. On s'arrête d'ordinaire à cette affection, on s'y plaît, on craint de la perdre : et bien loin que ce nous soit une occasion de porter les autres à Dieu, c'en est souvent une de nous en détourner nous-mêmes, et de nous amollir en nous faisant entrer dans leurs passions.

Mais, dit-on, pourquoi cette personne a-t-elle tant d'indifférence pour moi, puisque je n'en ai point pour elle? Pourquoi n'a-t-elle aucune application à ce qui me touche, puisque je m'applique avec tant de soin à ce qui peut la regarder? Ce sont les discours que l'amour-propre forme dans le cœur des gens sensibles et qui ont peu de vertu, mais dont il est aisé de découvrir l'injustice.

Si notre unique fin, dans la complaisance que nous avons eue pour les hommes, a été de les attacher à nous, et de faire qu'ils nous traitassent de la même sorte, nous méritons bien d'être privés d'une si vaine récompense.

Mais si nous avons eu un autre but, si nous ne nous sommes appliqués aux hommes que pour obéir à Dieu, cette application ne porte-t-elle pas sa récompense avec elle-même, et pourrons-nous en exiger une autre sans injustice?

Il est vrai qu'il peut y avoir de la faute dans l'inapplication et l'indifférence des autres pour nous; mais c'est Dieu et non pas nous que cette faute regarde. Elle leur nuit à eux, et non pas à nous. Elle nous peut donner sujet de les plaindre, mais non pas de nous plaindre d'eux. Et ainsi le retentissement qui nous en reste est toujours injuste, puisqu'il n'a point d'autre objet que nous-mêmes.

## CHAPITRE VII.

### Combien le dépit qu'on ressent contre ceux qui manquent de reconnaissance envers nous est injuste.

Rien ne marque plus combien la foi est éteinte ou peu agissante dans les chrétiens, que ce dépit qu'ils ont quand on n'a pas pour eux toute la reconnaissance qu'on devrait, parce qu'il n'y a rien de plus opposé aux lumières de la foi.

S'ils regardaient comme ils doivent les services qu'ils rendent aux autres, ils les considéreraient comme des grâces qu'ils ont reçues de Dieu, et dont ils sont redevables à sa bonté, et comme des œuvres qu'ils ont dû lui offrir et consacrer sans aucun égard aux créatures.

Ils regarderaient ceux à qui ils ont rendu ces services comme leur ayant en quelque façon procuré ce bien, et, par conséquent, ils croiraient qu'ils ont beaucoup plus reçu d'eux qu'ils ne leur ont donné.

Ils craindraient, comme le plus grand des malheurs, de recevoir en ce monde la récompense de ces œuvres, et d'être privés de celle qu'ils auraient reçue en l'autre s'ils avaient regardé Dieu plus purement.

Ils reconnaîtraient que ces œuvres, telles qu'elles soient, ont été mêlées de plusieurs imperfections, et qu'ainsi ils ont sujet de s'en humilier et de désirer de s'en purifier par la pénitence.

Le moyen d'allier avec ces sentiments où la foi nous doit porter ce dépit et ce chagrin que nous éprouvons quand les hommes manquent à ce que nous nous imaginons qu'ils nous doivent? N'est-ce pas faire voir au contraire que nous n'avons travaillé que pour les hommes, que nous n'avons regardé qu'eux, et qu'ainsi les œuvres dont nous nous glorifions sont un larcin que nous avons fait à Dieu, et dont il a droit de nous punir ?

Si, dans les services que nous avons rendus aux hommes, nous n'avons eu que les hommes en vue, c'est un bien pour nous qu'ils en soient méconnaissants, parce que leur ingratitude nous peut servir à obtenir miséricorde de Dieu, si nous la souffrons comme il faut. Si nous n'avons regardé que Dieu, c'est encore un bien que les hommes ne nous en récompensent pas, parce que la vue que nous aurions de leur reconnaissance est plus capable que toute chose de diminuer ou d'anéantir la récompense que nous attendons de Dieu. De quelque manière que nous considérions donc la gratitude des hommes, nous trouverons que si c'est un bien pour eux, c'est un mal pour nous, et que leur ingratitude nous est infiniment plus avantageuse. Leur gratitude n'est capable que de nous ravir le fruit de nos meilleures actions et d'augmenter le châtiment des mauvaises. Leur ingratitude nous conserve le fruit des bonnes et nous peut servir à payer ce que nous devons à la justice de Dieu pour les mauvaises.

On ne ferait jamais cette injure à un prince qui aurait promis de grandes récompenses à ceux qui le serviraient, et qui s'offenserait

qu'on en attendît d'ailleurs que de lui, de préférer les caresses de quelques-uns de ses sujets aux biens solides qu'on aurait sujet d'espérer de lui. C'est néanmoins la manière dont nous agissons tous les jours envers Dieu. Il promet un royaume éternel aux services charitables qu'on rend au prochain ; mais il veut que l'on se contente de cette récompense et que l'on n'en attende point d'autre. Cependant l'esprit de la plupart des hommes est continuellement occupé à examiner si l'on leur rend ce qu'on leur doit, si ceux qu'ils ont servis sentent les obligations qu'ils leur ont, et s'ils s'acquittent ponctuellement des devoirs que les hommes ont établis pour marquer la reconnaissance.

Si l'on avait donc les vrais sentiments que la foi doit inspirer, on serait persuadé que, comme Dieu nous fait une grande grâce lorsqu'il nous donne moyen de servir les autres, il nous en fait une autre qui n'est pas moindre lorsqu'il permet que les hommes ne nous en témoignent pas la reconnaissance qu'ils devraient. Car c'est mettre ordre, en nous donnant un trésor inestimable, que ce trésor nous demeure et qu'on ne nous le ravisse pas.

Mais notre joie doit être pleine et accomplie lorsque nous avons lieu de croire que les personnes qui semblent manquer de reconnaissance envers nous, sont d'elles-mêmes très reçonnaissantes, et que cela ne vient que de l'ignorance de l'obligation qu'elles nous ont. Car, quoiqu'il nous soit toujours réellement avantageux que les autres manquent de gratitude pour nous, néanmoins, nous ne le devons pas souhaiter, parce que c'est ordinairement un mal pour eux. Mais il n'y a rien que de souhaitable, lorsque ce n'est un mal ni pour eux ni pour nous, et que, sans qu'ils soient coupables d'ingratitude, ils ne nous mettent point en danger, par une reconnaissance humaine, de perdre la récompense que nous attendons de Dieu.

Il y a donc, non-seulement beaucoup d'injustice dans cette attente de la reconnaissance des autres, mais aussi beaucoup de bassesse ; et ce nous devrait être un grand sujet de confusion, quand nous considérons pour quelles choses nous nous privons d'une récompense éternelle. Ces devoirs de reconnaissance que nous exigeons se réduisent le plus souvent à un simple compliment ou à quelques civilités inutiles, et ce sont là les choses que nous préférons à Dieu et aux biens qu'il nous promet.

Souvent même nous sommes cause du défaut que nous imputons aux autres. Nous éteignons la gratitude dans leur cœur par la manière dont nous les servons, et nous avons presque toujours lieu

de croire, quand nous voyons que l'on est moins reconnaissant pour nous que pour d'autres, qu'il y a quelque chose en nous qui n'attire pas la reconnaissance. Mais, soit que cela arrive par notre faute ou par celle des autres, c'est toujours une faiblesse que de se piquer quand on ne nous rend pas des devoirs que nous voyons clairement ne nous pouvoir être que dangereux.

## CHAPITRE VIII.

**Qu'il est injuste d'exiger la confiance des autres, et que c'est un grand bien que l'on n'en ait pas pour nous.**

La confiance qu'on a pour nous étant une marque d'amitié et d'estime, ce n'est pas merveille si elle flatte notre amour-propre, et si la réserve de ceux que nous croyons devoir avoir ces sentiments pour nous le blesse et l'incommode. Mais la raison et la foi doivent nous donner des sentiments tout contraires et nous persuader fortement que la réserve que les autres auront pour nous nous est beaucoup plus avantageuse que leur confiance.

Quand il n'y en aurait point d'autre raison, sinon qu'il nous est utile d'être privés de ces petites satisfactions qui contentent et nourrissent notre vanité, elle nous devrait suffire pour nous porter à embrasser avec joie ces occasions d'une mortification spirituelle, qui nous pourrait être d'autant plus avantageuse qu'elle combat plus directement la principale de nos passions. Mais il y en a encore plusieurs autres aussi solides et aussi importantes que celle-là. Et en voici quelques-unes :

Celui qui s'ouvre à nous, nous consulte en quelque sorte, et nous ne lui saurions parler après cela, sans prendre part à sa conduite, parce qu'il est comme impossible d'éviter que ce que nous dirons n'ait quelque rapport à ce qu'il nous aura découvert, et il ne se peut même que nous ne fassions par là quelque impression sur son esprit, parce qu'il est disposé, par cette ouverture, même à nous écouter et à nous croire. Or ce n'est pas un petit danger que d'être obligé de parler dans ces circonstances, parce qu'il faut beaucoup de lumières pour le pouvoir faire utilement, et pour soi et pour les autres. Souvent on ne fait qu'autoriser les gens dans leurs passions, parce qu'on est naturellement porté à ne les pas contrister, et l'on seconde ainsi le désir secret qu'ils ont de trouver des approbateurs de leur conduite, qui est ordinairement ce qui les porte à s'ouvrir.

Il y a peu de gens qui puissent recevoir l'effusion du cœur et de l'esprit des autres sans participer à leur corruption. On entre insensiblement dans leurs passions, on se prévient contre ceux contre qui ils sont prévenus; et comme la confiance qu'ils ont pour nous nous porte à croire qu'ils ne voudraient pas nous tromper, nous embrassons leurs opinions et leurs jugements sans prendre garde qu'ils se trompent souvent les premiers. Et nous nous remplissons ainsi de toutes leurs fausses impressions.

On se charge souvent par là de diverses choses qu'il faut tenir secrètes; ce qui n'est pas un fardeau peu considérable, puisqu'il oblige à une application très incommode pour ne se pas laisser surprendre, et qu'il met souvent au hasard de blesser la vérité. Et comme il arrive d'ordinaire que ces choses viennent à être sues par diverses voies, le soupçon en tombe naturellement sur ceux à qui on en a fait confidence.

On contracte même par la confiance et l'ouverture des autres pour nous quelque sorte d'obligation de s'ouvrir à eux et de s'y confier, parce qu'on les choque si on ne les traite comme on en est traité; au lieu que ceux qui agissent avec plus de réserve ne trouvent point mauvais qu'on en use de même à leur égard. Or cette obligation est souvent très incommode, puisqu'on n'y saurait manquer sans fâcher les gens, ni s'en acquitter sans se mettre en danger de leur nuire, ou de se nuire à soi-même, par l'abus qu'ils peuvent faire de ce qu'on leur découvre.

Enfin si nous considérons de plus combien le plaisir que nous avons quand on se fie en nous est peu réel et plein de vanité; combien il est injuste d'exiger des autres une chose qui doit être aussi libre que la découverte de ses secrets, et si nous nous faisons justice à nous-mêmes, en reconnaissant que puisque l'on n'a pas d'ouverture pour nous, il faut qu'il y ait en nous quelque chose qui l'éloigne; il sera difficile que nous ne condamnions ces dépits intérieurs que la réserve nous cause, et que nous n'ayons honte de notre faiblesse.

## CHAPITRE IX.

**Qu'il faut souffrir sans chagrin l'incivilité des autres. Bassesse de ceux qui exigent la civilité.**

La civilité nous gagne; l'incivilité nous choque. Mais l'une nous gagne, et l'autre nous choque, parce que nous sommes hommes, c'est-à-dire tous vains et tous injustes.

Il y a très peu de civilités qui nous doivent plaire, même selon la raison humaine, parce qu'il y en a très peu qui soient sincères et désintéressées. Ce n'est souvent qu'un jeu de paroles et un exercice de vanité qui n'a rien de véritable et de réel. Se plaire en cela, c'est se plaire à être trompé ; car ceux qui nous en témoignent le plus en apparence sont peut-être les premiers qui se moquent de nous sitôt qu'ils nous ont quittés.

La plus sincère et la plus véritable nous est toujours inutile et même dangereuse. Ce n'est tout au plus qu'un témoignage qu'on nous aime et qu'on nous estime. Et ainsi elle nous présente deux objets qui flattent notre amour-propre et qui sont capables de nous corrompre le cœur.

Toutes celles qu'on nous rend nous engagent à des servitudes fâcheuses ; car le monde ne donne rien pour rien. C'est un commerce et une espèce de trafic qui a pour juge l'amour-propre ; et ce juge oblige à une égalité réciproque de devoirs, et autorise les plaintes que l'on fait contre ceux qui y manquent.

Les civilités nous corrompent même souvent le jugement, parce qu'elles nous portent souvent à préférer ceux de qui nous les recevons, à d'autres qui ont les qualités essentielles qui méritent notre estime.

Mais comme les civilités qu'on nous rend nous servent peu, l'incivilité nous fait peu de mal, et ainsi c'est une faiblesse extrême que d'en être choqué. Ce n'est souvent qu'un défaut d'application qui vient de ce que l'esprit est occupé à d'autres choses plus solides; et ceux qui sont les moins exacts en civilités sont souvent ceux qui ont plus de désirs effectifs de nous rendre des services réels et importants.

Quand même elle viendrait d'indifférence et même de peu d'affection, quel bien nous ôte-t-elle? Quel mal est-ce qu'elle nous apporte? Et comment pouvons-nous espérer que Dieu nous remette ces dettes immenses dont lui sommes redevables par les lois inviolables de la justice éternelle, si nous ne remettons pas aux hommes de petites déférences qu'ils ne nous doivent que par des établissements humains?

Ce n'est pas que Dieu n'autorise ces établissements, et qu'ainsi on ne se doive de la civilité les uns aux autres, même selon la loi de Dieu, comme nous l'avons montré dans la première partie de ce traité (a). Mais c'est une sorte de dette qu'il ne nous est jamais

(a) Voyez chap. XV.

permis d'exiger. Car ce n'est pas à notre mérite qu'on la doit, c'est à notre faiblesse. Et comme nous ne devons pas être faibles, et que c'est par notre faute que nous le sommes, notre premier devoir consiste à nous corriger de cette faiblesse : et nous n'avons jamais droit de nous plaindre de ce qu'on n'y a pas assez d'égard, et moins encore de souhaiter ce qui ne sert qu'à l'entretenir.

## CHAPITRE X.

### Qu'il faut souffrir les humeurs incommodes.

Ce n'est pas assez pour conserver la paix, et avec soi-même, et avec les autres, de ne choquer personne, et de n'exiger de personne ni amitié, ni estime, ni confiance, ni gratitude, ni civilité; il faut encore avoir une patience à l'épreuve de toutes sortes d'humeurs et de caprices. Car, comme il est impossible de rendre tous ceux avec qui on vit, justes, modérés et sans défauts, il faudrait désespérer de pouvoir conserver la tranquillité de son âme si on l'attachait à ce moyen.

Il faut donc s'attendre qu'en vivant avec les hommes, on y trouvera des humeurs fâcheuses, des gens qui se mettront en colère sans sujet, qui prendront les choses de travers, qui raisonneront mal, qui auront un ascendant plein de fierté, ou une complaisance basse et désagréable. Les uns seront trop passionnés, les autres trop froids. Les uns contrediront sans raison, d'autres ne pourront souffrir qu'on les contredise en rien. Les uns seront envieux et malins; d'autres insolents, pleins d'eux-mêmes, et sans égards pour les autres. On en trouvera qui croiront que tout leur est dû, et qui, ne faisant jamais réflexion sur la manière dont ils agissent envers les autres, ne laisseront pas d'en exiger des déférences excessives.

Quelle espérance de vivre en repos si tous ces défauts nous ébranlent, nous troublent, nous renversent, et font sortir notre âme de son assiette?

Il faut donc les souffrir avec patience et sans se troubler, si nous voulons posséder nos âmes, comme parle l'Écriture[a], et empêcher que l'impatience ne nous fasse échapper à tous moments, et ne nous précipite dans tous les inconvéniens que nous avons représentés. Mais cette patience n'est pas une vertu bien commune.

(a) Luc, XXI, 19.

De sorte qu'il est bien étrange qu'étant si difficile d'une part, et si utile de l'autre, on ait si peu de soin de s'y exercer, au même temps que l'on s'étudie à tant d'autres choses inutiles et de peu de fruit.

Un des principaux moyens de l'acquérir, est de diminuer cette forte impression que les défauts des autres font sur nous. Et pour cela il est utile de considérer :

1. Que les défauts étant aussi communs qu'ils sont, c'est une sottise d'en être surpris et de ne s'y pas attendre. Les hommes sont mêlés de bonnes et de mauvaises qualités. Il les faut prendre sur ce pied là : et quiconque veut profiter des avantages que l'on reçoit de leur société doit se résoudre à souffrir en patience les incommodités qui y sont jointes.

2. Qu'il n'y a rien de plus ridicule que d'être déraisonnable, parce qu'un autre l'est; de se nuire à soi-même, parce qu'un autre se nuit, et de se rendre participant de toutes les sottises d'autrui, comme si nous n'avions pas assez de nos propres misères, sans nous charger encore des défauts et des misères de tous les autres. Or, c'est ce que l'on fait en s'impatientant des défauts d'autrui.

3. Que quelque grands que soient les défauts que nous trouvons dans les autres, ils ne nuisent qu'à ceux qui les ont, et ne nous font aucun mal, à moins que nous n'en recevions volontairement l'impression. Ce sont des objets de pitié, et non de colère, et nous avons aussi peu de sujet de nous irriter contre les maladies de l'esprit des autres, que contre celles qui n'attaquent que le corps. Il y a même cette différence, que nous pouvons contracter les maladies du corps malgré que nous en ayons, au lieu qu'il n'y a que notre volonté qui puisse donner entrée dans nos âmes aux maladies de l'esprit.

4. Nous ne devons pas seulement regarder les défauts des autres comme des maladies, mais aussi comme des maladies qui nous sont communes; car nous y sommes sujets comme eux. Il n'y a point de défauts dont nous ne soyons capables, et s'il y en a que nous n'ayons pas effectivement, nous en avons peut-être de plus grands. Ainsi n'ayant aucun sujet de nous préférer à eux, nous trouverons que nous n'en avons point de nous choquer de ce qu'ils font, et que si nous souffrons d'eux, nous les faisons souffrir à notre tour.

5. Les défauts des autres, si nous les pouvions regarder d'une vue tranquille et charitable, nous seraient des instructions d'autant plus utiles, que nous en verrions bien mieux la difformité que

des nôtres, dont l'amour-propre nous cache toujours une partie. Ils nous pourraient donner lieu de remarquer que les passions font d'ordinaire un effet tout contraire à celui que l'on prétend. On se met en colère pour se faire croire, et l'on en est d'autant moins cru qu'on fait paraître plus de colère. On se pique de ce qu'on n'est pas aussi estimé que l'on croit le mériter, et on l'est d'autant moins qu'on cherche plus à l'être. On s'offense de n'être pas aimé, et en le voulant être par force l'on attire encore plus l'aversion des gens.

Nous y pourrions voir aussi avec étonnement à quel point ces mêmes passions aveuglent ceux qui en sont possédés : car ces effets, qui sont si sensibles aux autres, leur sont d'ordinaire inconnus. Et il arrive souvent que, se rendant odieux, incommodes et ridicules à tout le monde, ils sont les seuls qui ne s'en aperçoivent pas

Et tout cela nous pourrait faire ressouvenir ou des fautes où nous sommes autrefois tombés par des passions semblables, ou de celles où nous tombons encore par d'autres passions qui ne sont peut-être pas moins dangereuses, et dans lesquelles nous ne sommes pas moins aveugles : et par là toute notre application se portant à nos propres défauts, nous en deviendrions beaucoup plus disposés à supporter ceux des autres.

Enfin il faut considérer qu'il est aussi ridicule de se mettre en colère pour les fautes et les bizarreries des autres, que de s'offenser de ce qu'il fait mauvais temps, ou de ce qu'il fait trop froid ou trop chaud ; parce que notre colère est aussi peu capable de corriger les hommes, que de faire changer les saisons. Il y a même cela de plus déraisonnable en ce point, qu'en se mettant en colère contre les saisons, on ne les rend ni plus ni moins incommodes ; au lieu que l'aigreur que nous concevons contre les hommes, les irrite contre nous, et rend leurs passions plus vives et plus agissantes.

## CHAPITRE XI.

### Conclusion.

Ce que nous avons vu jusqu'ici suffit pour donner une légère idée des moyens qui peuvent servir à conserver la paix entre les hommes, et ils sont tous compris dans ce verset du psaume : *Pax multa diligentibus legem tuam, et non est illis scandalum* [a]. « Ceux

(a) *Ps.* CXVIII, 165.

qui aiment votre loi jouissent d'une paix abondante, et ils ne sont point scandalisés. » Car si nous n'aimions que la loi de Dieu, nous nous rendrions attentifs à ne pas choquer nos frères; nous ne les irriterions jamais par des contestations indiscrètes, et jamais leurs fautes ne nous seraient une occasion de colère, d'aigreur, de trouble et de scandale, puisque ces fautes ne nous empêchent pas de demeurer attachés à cette loi, qu'elle nous oblige de les souffrir avec patience, et que c'est en particulier ce précepte de la tolérance chrétienne que l'Apôtre appelle la loi de Jésus-Christ[a]. « Portez, dit-il, les fardeaux les uns des autres, et vous observerez la loi de Jésus-Christ. » Nous devons donc reconnaître que toutes nos impatiences et tous nos troubles viennent de ce que nous n'aimons pas assez cette loi de la charité, que nous avons d'autres inclinations que celle d'obéir à Dieu, et que nous cherchons notre gloire, notre plaisir, notre satisfaction dans les créatures. Ainsi le principal moyen pour établir l'âme dans une paix solide et inébranlable, c'est de l'affermir dans cet unique amour qui ne regarde que Dieu en toutes choses, qui ne désire que de lui plaire, et qui met tout son bonheur à obéir à ses lois[4].

(a) Galat., VI, 2.

---

# NOTES.

Note 1, page 211. — A ces passages de l'Écriture, il faut ajouter un admirable chapitre de l'*Imitation*, II, 3.

Note 2, page 238. — Sénèque a longuement discouru sur la reconnaissance, dans le deuxième et le troisième livre de son traité *de Beneficiis*. Cf. Silvio Pellico, *des Devoirs des hommes*, chap. XXIX.

Note 3, page 240. — Nicole a jugé ce devoir de la civilité si important qu'il y a consacré un Essai que nous donnons plus bas.

Note 4, page 265. — Nous avons ajouté peu de notes à l'Essai qu'on vient de lire. Une note suppose des rapprochements à établir, des lacunes à combler ou des erreurs à relever. Or, Nicole traite ici un sujet parfaitement neuf, et il le développe avec une abondance, une profondeur, une vérité qui rendent superflu tout commentaire. « Il y a un traité sur les moyens d'entretenir la paix entre les hommes, écrivait madame de Sévigné à sa fille, qui me ravit; je n'ai jamais rien vu de plus utile ni si plein d'esprit et de lumière. Si vous ne l'avez pas lu, lisez-le, et si vous l'avez

lu, relisez-le avec une nouvelle attention. Je crois que tout le monde s'y trouve. Pour moi, je suis persuadée qu'il a été fait à mon attention ; j'espère aussi d'en profiter : j'y ferai mes efforts. » *Lettre* du 7 octobre 1671. Le jugement de Voltaire n'est pas moins favorable : « Le chapitre des moyens de conserver la paix dans la société est un chef-d'œuvre auquel on ne trouve rien d'égal en ce genre dans l'antiquité. » *Siècle de Louis XIV*, Catalogue des écrivains français.

---

# DE LA CIVILITÉ

## CHRÉTIENNE.

---

### CHAPITRE PREMIER.

**Comment l'amour-propre produit la civilité.**

Il n'y a rien de si naturel à l'homme que le désir d'être aimé des autres, parce qu'il n'y a rien de si naturel que de s'aimer soi-même. Or, on désire toujours que ce qu'on aime soit aimé. La charité qui aime Dieu désire que Dieu soit aimé de toutes les créatures; et la cupidité qui s'aime soi-même désirerait que nous fussions l'objet de l'amour de tous les hommes.

Nous désirons d'être aimés pour nous aimer encore davantage. L'amour des autres envers nous fait que nous nous jugeons plus dignes d'amour, et que notre idée se présente à nous d'une manière plus aimable. Nous sommes bien aises qu'ils jugent de nous comme nous en jugeons nous-mêmes, parce que notre jugement, qui est toujours faible et timide quand il est tout seul, se rassure quand il se voit appuyé de celui d'autrui, et ainsi il s'attache à soi-même avec d'autant plus de plaisir qu'il est moins troublé par la crainte de se tromper.

Mais l'amour des autres envers nous n'est pas seulement l'objet de notre vanité et la nourriture de notre amour-propre, c'est aussi le lit de notre faiblesse. Notre âme et si languissante et si faible qu'elle ne saurait se soutenir si elle n'est comme portée par l'approbation et l'amour des hommes. Et il est facile de le reconnaître en s'imaginant un état où tout le monde nous condamnerait, où personne ne nous regarderait qu'avec haine et avec mépris, ou en se figurant un oubli général de tous les hommes envers nous; car, qui pourrait souffrir cette vue sans effroi, sans abattement? Or, si cette vue nous abat, il fallait que la vue contraire nous soutînt, sans même que nous y fissions réflexion.

L'amour des hommes étant donc si nécessaire pour nous soutenir, nous sommes portés naturellement à le rechercher et à nous le procurer. Et comme nous savons, par notre propre expérience, que nous aimons ceux qui nous aiment, ou nous aimons, ou nous feignons aussi d'aimer les autres, afin d'attirer leur affection. C'est le fondement de la civilité humaine, qui n'est qu'une espèce de commerce d'amour-propre, dans lequel on tâche d'attirer l'amour des autres en leur témoignant soi-même de l'affection.

Ces témoignages d'affection sont d'ordinaire faux et excessifs; c'est-à-dire que l'on témoigne beaucoup plus d'affection que l'on n'en ressent, parce que l'amour-propre qui nous attache à nous-mêmes nous détache assez de l'amour d'autrui; mais au défaut de l'affection véritable, on substitue un langage d'affection qui ne laisse pas d'être bien reçu, parce qu'on est toujours disposé à écouter favorablement tout ce qui est à notre avantage, et ainsi l'on peut dire de tous ces discours de civilité si ordinaires dans la bouche des gens du monde, et si éloignés des sentiments de leur cœur : *Vana locuti sunt unusquisque ad proximum suum : labia dolosa in corde et corde locuti sunt* [a]. « Chacun ne parle et ne s'entretient avec son prochain que de choses vaines; leurs lèvres sont pleines de tromperie, et ils parlent avec un cœur double. »

## CHAPITRE II.

### Qu'il semblerait que la charité nous devrait éloigner de la civilité.

Comme tous ces mouvements sont corrompus, on ne voit pas encore que la charité puisse prendre part dans ce commerce de devoirs humains et de témoignages d'affection, que l'on appelle civilité, et il semble plutôt que son instinct la doive porter à s'en éloigner; car, comme elle est toute contraire à l'amour-propre, elle nous doit donner des inclinations toutes contraires. Elle nous porte à nous haïr et non pas à nous aimer; et il semble, par conséquent, qu'elle doive plutôt souhaiter le mépris des créatures que leur amour, et surtout elle est bien éloignée de le rechercher par de fausses complaisances, ou par des paroles trompeuses qui ne répondent en rien à notre véritable disposition.

Dieu ne demande des hommes que leur amour : c'est la fin de tout ce qu'il leur commande. Ainsi, quiconque désire que les autres s'attachent à lui veut leur tenir la place de Dieu, ce qui est le

(a) *Ps.* XI, 3.

comble de l'injustice, et recevoir d'eux le tribut qui n'est dû qu'à Dieu, ce qui est une usurpation criminelle. On peut bien désirer que les autres aient de la charité pour nous, mais nous ne nous contentons pas de cela; car la charité peut subsister avec la reconnaissance de nos défauts, et c'est ce que l'amour-propre ne saurait souffrir. Il veut un amour d'estime et d'approbation, et non de pitié; principalement quand il s'agit de défauts spirituels, qui sont ceux qu'il a plus de peine à avouer. Enfin il n'aime pas la charité des autres, parce que c'est un bien pour eux; mais parce qu'il la prend pour une marque que nous méritons d'être aimés, et qu'elle lui sert ainsi à augmenter la complaisance que nous avons en nous-mêmes.

Cependant il y a une injustice toute visible à vouloir être aimé de cette sorte, car nous ne sommes nullement aimables; nous ne sommes qu'injustice et que péché. Et vouloir qu'on aime ces choses en les connaissant, c'est vouloir que les hommes aiment le vice. Que si nous prétendons les cacher, nous voulons donc qu'ils se trompent et qu'ils nous prennent pour autres que nous ne sommes en effet. Ainsi, de quelque côté que nous regardions cet amour, nous sommes injustes de le rechercher avec tant d'empressement.

Il est vrai qu'il n'est pas injuste que les hommes aiment en nous ce que Dieu y a mis; mais s'ils regardent ces choses comme étant à nous, nous sommes encore injustes de désirer cet amour, puisqu'ils ont tort de nous attribuer les dons de Dieu, comme nous avons tort de nous les attribuer à nous-mêmes Que s'ils les regardent comme de pures faveurs de Dieu que nous n'avons pas méritées, et que nous avons peut-être gâtées par le mauvais usage que nous en avons fait, leur amour est juste en cette manière; mais la complaisance que nous y avons ne l'est pas, puisque ce n'est pas cette justice qui nous plaît, mais la pensée vaine qu'en quelque manière que ce soit nous sommes bien dans l'esprit de ces personnes, et qu'ils ont pour nous un regard d'estime sur lequel nous nous appuyons pour nous regarder nous-mêmes avec plus d'estime.

Y ayant donc tant de danger dans l'amour des créatures, il semble que l'instinct de la charité soit de l'éviter, de peur que ce regard secret ne corrompe nos meilleures actions. C'est ce qui a fait tant rechercher la solitude aux saints, et qui la rend si utile à tout le monde. Car en nous séparant des créatures, on se prive de la vue de leurs jugements, de la vaine complaisance dans leur estime, et de la mauvaise recherche de leur affection.

Toutes les amitiés humaines seront anéanties par la mort, et nous entrerons tous à ce moment dans une solitude éternelle, où toutes nos attaches seront rompues. Car les méchants mêmes seront détachés les uns des autres, parce qu'ils n'auront les uns pour les autres que de l'aversion et de la haine. Et les bons seront tellement remplis de Dieu, qu'ils ne regarderont plus les créatures qu'en Dieu : ensorte que la vue qu'ils en auront ne troublera point leur solitude et leur repos par aucun regard qui les détourne tant soit peu de Dieu. Ils ne les aimeront que par une effusion de l'amour qu'ils auront pour Dieu; de sorte que se sera Dieu qu'ils aimeront en elles, et qu'ils verront, selon qu'il est écrit, que « Dieu sera tout en tous[a]. » Que si la vie présente doit être une préparation à l'éternelle, de faut-il pas tâcher de se détacher les uns des autres dès ce monde, et s'accoutumer autant qu'on peut à se contenter de Dieu en se privant de toutes ces satisfactions humaines et de tous ces témoignages de tendresse, qui ne contentent que l'amour-propre, en se réduisant les uns envers les autres aux services réels, et qui peuvent contribuer quelque chose au bien de nos âmes?

Si l'amour des créatures est un appui que notre faiblesse recherche, comme nous devons tâcher de devenir forts, ne faut-il pas s'efforcer aussi de nous priver de ces appuis humains, pour nous appuyer davantage sur Dieu même? Car ces appuis ont cela de mauvais, qu'en soutenant notre faiblesse, ils l'entretiennent et l'augmentent, parce qu'en se nourrissant de ce pain de l'amour-propre, on se dégoûte du pain solide de la justice et de la volonté de Dieu, qui est la source de la force chrétienne.

La force d'un corps n'est pas de n'avoir point besoin de son appui naturel qui est la terre; mais c'est de n'avoir besoin que de la terre, et de se pouvoir passer de tous les autres appuis étrangers. Ainsi la force d'une âme est de ne s'appuyer sur aucune créature, et de se contenter de son appui naturel qui est Dieu. Il suffit à une âme qui est forte, de savoir que Dieu la voit, qu'elle est dans son ordre, et qu'elle exécute sa volonté. Ce pain la nourrit, la soutient, la fortifie et lui tient lieu de tout. Et c'est aussi ce que Jésus-Christ nous a voulu enseigner lorsqu'il disait de lui-même, que sa nourriture était d'accomplir la volonté de son Père : *Meus cibus est ut faciam voluntatem Patris mei*[b].

Heureux ceux qui se nourrissent de ce pain, et qui en font leurs

(a) 1. *Cor.*, xv, 28. (b) *Joan.*, iv, 34.

délices : car ce pain ne leur peut jamais manquer ! Que toutes les créatures les abandonnent ; qu'ils soient accablés de misères et de maladies ; qu'ils soient chargés d'opprobres et d'ignominies de la part des hommes ; ils ont toujours cette nourriture qui les fortifie, qui les soutient et qui les console Car ils voient toujours la volonté de Dieu partout ; ils savent qu'elle est pleine de justice et de miséricorde, et cela leur suffit. C'est cette maison bâtie sur le roc qui ne peut être ébranlée par les vents, par les pluies et par les tempêtes. C'est cette maison du juste remplie de force, dont il est dit : *Domus justi plurima fortitudo* [a]. C'est à quoi nous exhorte le Sage quand il nous ordonne de nous joindre à Dieu, *conjungere Deo* [b] : car qui est joint à Dieu par l'amour de sa volonté, est plus fort que tous les hommes, puisqu'il a pour soi toute la force de Dieu.

Il faut tendre à cette force ; il faut aspirer à goûter cette nourriture ; mais comme on ne fortifie le corps des enfants qu'en l'accoutumant à marcher sans appui, et en le privant des viandes de l'enfance, pour le nourrir des viandes plus fortes et plus solides ; il semble aussi qu'on ne peut parvenir à la force chrétienne qu'en se privant de tous ces appuis que nous trouvons dans la complaisance et l'amour des créatures, et en nous accoutumant à nous passer de Dieu seul.

Il semble donc qu'on doive conclure de tout cela que nous ne devons désirer ni l'amour des créatures, ni les témoignages qu'elles nous en rendent ; qu'elles nous font plaisir de nous oublier ; que leur indifférence nous est favorable ; que leur affection même nous est dangereuse. Mais faut-il conclure aussi que nous devons les traiter de même avec indifférence, qu'il faut retrancher toutes les civilités non nécessaires, et se réduire envers les autres aux seuls offices de charité ? On pourrait croire que c'est une conséquence des mêmes preuves. Car nous les devons aimer comme nous nous aimons nous-mêmes ; et nous ne leur devons pas souhaiter ce que nous croyons dangereux pour nous. Ainsi nous deviendrons incivils et sauvages par principe de conscience. Cependant cela paraît contraire à l'esprit et à la pratique de tous les saints, qui ont été pleins de tendresse pour leurs amis, et qui n'ont point retenu l'effusion de leur charité, même dans les occasions où il ne paraissait pas si nécessaire de la témoigner. Il n'y a rien de plus tendre que saint Paulin, saint Augustin et saint Bernard. Il faut

(a) *Prov.*, xv, 6. (b) *Eccl.*, ii, 3.

donc craindre que nous ne poussions ces maximes trop loin; et c'est ce qui nous oblige d'examiner si la charité n'a point de motifs et de raisons qui la puissent porter à pratiquer les devoirs de la civilité du monde, et si elle ne peut point faire très purement et très sincèrement ce que les gens du monde font par un esprit d'intérêt et avec déguisement.

## CHAPITRE III.

### Comment la charité peut prendre part aux devoirs de la civilité.

Et premièrement en ce qui regarde la sincérité, la charité ne doit point appréhender de la blesser dans les civilités qu'elle rend au prochain. Et l'on peut dire qu'à cet égard il n'appartient qu'à la charité d'être civile, parce qu'il n'y a qu'elle qui le puisse être sincèrement. Car honorant et aimant, comme elle fait, Jésus-Christ, même dans le prochain, peut-elle craindre de l'honorer ou de l'aimer avec excès? Que si nous ne ressentons pas toujours pour les autres toute la tendresse que nous leur faisons paraître, il suffit que nous soyons convaincus que nous la devrions ressentir, et que nous tâchions de l'acquérir par ces témoignages même d'affection que nous leur rendons. Car cela fait qu'ils ne sont point faux et trompeurs, puisqu'ils sont conformes à notre désir et à notre inclination.

Il n'y a aussi que la charité qui nous fournisse des raisons générales d'aimer tous les hommes et de nous soumettre à eux. L'amour-propre ne nous fait aimer que ceux qui nous aiment et qui nous sont utiles; il ne nous assujettit qu'à ceux qui sont plus puissants que nous, et il nous porte au contraire à vouloir dominer sur tous les autres autant qu'il nous est possible. Mais la charité embrasse tous les hommes dans son amour et dans sa soumission; elle les regarde tous comme les ouvrages du Dieu qu'elle adore, comme rachetés du sang de son Sauveur, comme appelés au royaume où elle aspire. Et ces qualités lui suffisent pour les aimer, et même pour nous les faire regarder comme nos maîtres, puisque nous nous devons tenir trop heureux de servir dans les moindres choses les membres de Jésus-Christ et les élus de Dieu; elle possède donc en elle les vraies sources de la civilité, qui sont un amour et une soumission intérieure envers les autres; et quand elles les fait paraître au dehors, ce n'est qu'une effusion toute naturelle des mouvements qu'elle imprime dans le cœur.

La civilité consiste à céder aux autres, autant que l'ordre du monde le peut permettre, à les préférer à soi, à les considérer au-dessus de soi. L'orgueil qui nous rabaisse effectivement au-dessous d'eux, ne le peut souffrir; mais la charité qui nous relève au-dessus de plusieurs, n'a point de peine à se rabaisser de cette sorte, non par grimace ou déguisement, mais par un jugement véritable qu'elle nous fait porter de nous-mêmes. Écoutons ce que dit le sage: « Voici, dit-il, les paroles d'un homme avec qui Dieu est, et qui étant fortifié par la présence de Dieu qui les remplit, a dit: (ce sera donc le langage de la charité que nous allons entendre, puisque c'est ce qui sort d'un cœur plein de Dieu; que dira-t-il donc?) Je suis le plus fou de tous les hommes et la sagesse des hommes n'est point avec moi; je n'ai point appris la sagesse, et je ne connais point la science des saints: *Stultissimus sum virorum, et sapientia hominum non est mecum; non didici sapientiam, et non novi scientiam Sanctorum* [a]. Cette plénitude de Dieu se termine à lui faire connaître la profondeur de son ignorance et de son néant, et à faire qu'il se regarde comme le plus misérable de tous les hommes; et cette connaissance n'est point fausse, parce qu'elle a pour objet ce qui lui convient par la nature selon laquelle il est vrai que les plus justes n'ont pas moins de corruption que les plus méchants, et que lui faisant voir ses défauts de plus près que ceux des autres, il peut dire véritablement qu'ils sont plus grands à ses yeux; comme nous disons que la lune est plus grande que les étoiles, parce qu'elle nous paraît telle en la voyant de plus près.

La charité a donc tout ce qui lui est nécessaire pour être sincèrement civile, et l'on peut dire qu'elle enferme une civilité intérieure envers tous les hommes, qui leur serait infiniment agréable s'ils la voyaient. Mais est-il bon de la leur faire paraître, et peut-on avoir des motifs légitimes de la produire au dehors, puisque celui d'attirer leur affection pour s'y plaire est mauvais et corrompu? Il est vrai que s'il n'y avait que celui-là, elle se porterait plutôt à cacher son affection qu'à la découvrir; mais elle en a beaucoup d'autres, et le premier est, qu'en se répandant en ces témoignages extérieurs d'amitié envers les hommes, elle se nourrit et se fortifie elle-même. Elle fait paraître qu'elle les aime, afin de les aimer davantage[1]. Car la charité est un feu qui a besoin d'air et de matière, et qui s'éteint bientôt s'il est toujours étouffé. C'est une vertu qui a besoin d'être exercée comme les autres; ainsi,

(a) *Prov.*, xxx, 1, 2 et 3.

comme elle fait la vie, la santé et la force de nos âmes, nous devons chercher des occasions de la pratiquer; et il n'y en a point de plus fréquentes que celles que nous fournit la civilité.

Nos âmes sont sujettes à plus d'une sorte de maladie, et il faut bien prendre garde qu'en tâchant d'éviter les unes on ne tombe en d'autres plus dangereuses. C'est un mal que d'avoir de la complaisance dans l'amour que les hommes ont pour nous; mais c'est encore un plus grand mal d'avoir de l'indifférence pour les hommes, d'être insensible à leurs biens et à leurs maux, et de se renfermer en soi seul, de ne songer qu'à soi; et l'amour-propre ne nous donne pas moins de pente à ce vice qu'à tous les autres. Or il arrive souvent, si l'on n'y prend garde, qu'en prétendant se détacher de ces commerces de civilité et d'amitié envers les hommes, on tombe dans un état de sécheresse, de froideur et d'indifférence intérieure pour eux. On les oublie, non pour s'attacher à Dieu, mais pour se remplir de soi-même; on s'éloigne d'eux insensiblement, ils nous deviennent étrangers, et en voulant pratiquer la charité d'une manière trop spirituelle, nous perdons effectivement la charité spirituelle et l'affection humaine qui fait le lien de la société civile.

La charité se porte encore à la civilité par les avantages qu'elle en retire; car il n'y aurait rien de plus utile que la civilité si nous la savions bien ménager. Elle nous donne lieu d'honorer dans les hommes toutes les grâces que Dieu leur distribue, et de diversifier nos mouvements intérieurs selon la diversité de ces grâces; car si c'est une personne pénitente et que Dieu ait retiré des déréglements du monde, nous devons honorer en elle la force de la grâce de Jésus-Christ et sa victoire sur le monde. Nous devons respecter en elle la pénitence et la considérer comme étant par cette vertu beaucoup au-dessus de nous. Si ce sont des grands, on honore en eux l'autorité de Jésus-Christ à laquelle ils participent; et si ce sont des grands vertueux, on honore la grandeur de la grâce qu'ils ont reçue, qui leur a fait surmonter tous les obstacles de leur condition. On honore la pauvreté de Jésus-Christ dans les pauvres, son humilité dans ceux qui sont humbles ou qui sont dans un état rabaissé, sa pureté dans les vierges, ses souffrances dans ceux qui sont affligés; et enfin sous l'apparence d'une vertu toute humaine, l'on pratique et l'on honore toutes les vertus chrétiennes.

Il est vrai que l'on pourrait à peu près faire toutes ces choses par des actions purement intérieures. Mais il est utile d'être averti de les pratiquer; et les devoirs de la civilité humaine nous en

avertissent, comme les devoirs extérieurs de respect que l'on rend à Dieu par la posture de son corps, nous avertissent de tâcher à mettre notre âme dans la disposition intérieure de respect et d'adoration où nous devons être envers la divine majesté. Et ces avertissements nous sont d'autant plus utiles, qu'ils sont plus fréquents, et il est assez rare qu'on puisse pratiquer la charité envers le prochain par des services réels, les occasions ne s'en présentant pas souvent. Mais le commerce de la civilité est bien plus ordinaire et plus continuel. Il nous coûte peu et nous donne néanmoins moyen de gagner beaucoup par cet exercice continuel de la charité.

## CHAPITRE IV.

**Avantages que la pratique de la civilité procure à ceux envers qui on l'exerce.**

Mais si la pratique de cette civilité chrétienne est utile pour nous, elle ne l'est pas moins pour les autres. S'ils sont spirituels, l'affection que l'on leur témoigne redouble leur charité : et s'ils sont charnels, elle flatte à la vérité leur amour-propre, ce qui est un mal qui vient de leur mauvaise disposition, mais elle les préserve d'un beaucoup plus grand où ils tomberaient si l'on n'avait soin de les soutenir en leur faisant paraître de l'affection ; car, si l'on n'a soin de les entretenir en cette manière par les devoirs de la civilité humaine, ils s'éloignent absolument de ceux qui les traitent avec indifférence, et ils perdent toute la créance qu'ils avaient en eux, de sorte que l'on devient incapable de les servir. Il est donc de la charité de les soutenir dans cette faiblesse, en leur faisant paraître qu'on les aime et qu'on les estime, en attendant que la charité succède à cette disposition imparfaite.

Il faut agir avec les hommes comme avec des hommes, et non comme avec des anges. Et ainsi il est nécessaire que notre conduite envers eux soit proportionnée à leur état commun. Or cet état commun est que l'amitié et l'union qui est entre les personnes même de piété, est encore mêlée de beaucoup d'imperfections ; de sorte qu'on doit supposer qu'outre les liens spirituels qui les unissent entre eux, ils sont encore attachés par une infinité de petites cordes tout humaines dont ils ne s'aperçoivent pas, et qui consistent dans l'estime et dans l'affection qu'ils ont les uns pour les autres, et dans les petites consolations qu'ils reçoivent du commerce qu'ils ont entre eux. Et la fermeté de leur union ne dépend

pas seulement de ces liens spirituels, mais aussi de ces autres cordes humaines qui la conservent.

Il arrive de là que lorsque ces petites cordes viennent à se rompre par une infinité de petits scandales, de petits mécontentements, de petites négligences, on vient ensuite à se diviser dans les choses même les plus importantes; et si l'on n'y prend bien garde, on trouvera que toutes les désunions fâcheuses que l'on voit arriver entre des personnes de piété qui avaient été autrefois fort unies, ont d'ordinaire été précédées de refroidissements causés par le manque d'attention à se rendre certains devoirs de civilité. Il serait à la vérité à désirer que l'union des chrétiens entre eux fût plus ferme, plus pure, plus indépendante de toutes ces consolations humaines; et il faut travailler sur soi-même à s'en pouvoir passer; mais la charité semble obliger à ne se pas dispenser à l'égard des autres de ces devoirs auxquels la civilité nous oblige, non en les jugeant faibles, mais en supposant qu'ils le peuvent devenir, et en évitant ainsi de leur donner aucun prétexte de refroidissement envers nous.

C'est pourquoi c'est une chose qui nous est fort recommandée par les apôtres, de rendre la piété aimable aux personnes mêmes du monde, afin de les y attirer doucement. Or, il est impossible qu'elle soit aimable si elle est farouche, incivile, grossière, et si elle n'a soin de témoigner aux hommes qu'elle les aime, qu'elle désire de les servir et qu'elle est pleine de tendresse pour eux. Si l'on ne les sert pas effectivement par ce moyen, au moins on ne les choque pas, et l'on prépare toujours leur esprit à recevoir la vérité avec moins d'opposition. Il faut donc tâcher à purifier la civilité, et non pas à la bannir. Il faut attirer l'affection des hommes, non pour y prendre une mauvaise complaisance, mais afin que cette affection nous mette en état de les servir, et parce que cette affection même est un bien pour eux, qui leur donne de l'estime de la piété, qui les y dispose s'ils n'en ont pas, et qui sert à la conserver en eux s'il en ont.

L'apôtre saint Pierre, en nous recommandant d'inspirer l'humilité en toutes choses, ne nous recommande-t-il pas une pratique continuelle de civilité [a]? car la civilité est une humilité extérieure, et elle devient intérieure quand nous l'exerçons par des vues spirituelles. Saint Paul la prescrit encore plus expressément lorsqu'il ordonne de se prévenir les uns les autres par des témoignages de respect : *Honore invicem prævenientes* [b].

(a) 1. *Petr.*, v, 5. (b) *Rom*, XII, 10.

## CHAPITRE V.

**Moyen d'accorder ces contrariétés apparentes. Règles qu'on doit garder dans la pratique de la civilité.**

Voilà donc un combat, non de vices, mais de vertus. Il faut rechercher l'affection des hommes, en leur en témoignant par des devoirs de civilité pour les servir, pour entretenir l'union avec eux, pour empêcher qu'ils ne s'éloignent de nous et que la charité ne s'éteigne avec eux, pour augmenter et pour nourrir la charité dans nous-mêmes, pour pratiquer diverses vertus. Il faut se priver de la recherche de l'affection des hommes et de tout ce qui l'attire; parce que c'est une tentation pour nous, parce que ces complaisances humaines nous entretiennent dans une faiblesse spirituelle, parce que nous devons tendre dès cette vie à nous contenter de Dieu seul et à nous détacher de tout le reste. Ce sont des raisons spirituelles de part et d'autre; mais qui sont celles qui le doivent emporter? Il est assez difficile de le décider. On trouvera que les saints ont suivi tantôt les unes et tantôt les autres. Voici néanmoins quelques règles qu'il semble que l'on y pourrait garder.

Lorsqu'il y a peu d'espérance de pouvoir servir certaines personnes, que nous n'en sommes pas chargés, que le commerce que nous pouvons avoir avec elles nous peut nuire, quand ce ne serait que par le temps qu'il y faudrait employer, il faut se contenter à leur égard des devoirs indispensables de civilité, qui les scandaliseraient si l'on y manquait, et il faut retrancher tous ceux qui n'auraient pour but que de leur plaire et de former une liaison particulière avec elles.

Quand on est attiré à une solitude extraordinaire, et qu'on reconnaît que cette solitude nous attache à Dieu sans nous attacher à nous-mêmes, et sans nous porter à l'indifférence pour nos amis, on a plus de liberté de se soustraire aux commerces de civilité qui ne sont pas absolument nécessaires, pourvu que notre genre de vie nous serve d'excuse, et que notre retraite soit si uniforme qu'elle ne donne point de lieu de nous accuser que ce soit par mépris et par indifférence que nous ne rendons pas ces devoirs aux autres.

Mais si nous menons une vie commune; si nous conservons par nécessité diverses liaisons avec le monde; si la solitude entière ne nous est pas propre; si nous avons besoin nous-mêmes de quelques

consolations humaines; si nous avons contracté dans l'ordre de Dieu diverses unions avec plusieurs personnes auxquelles il n'est pas bon de renoncer, il paraît beaucoup plus avantageux de prendre l'autre conduite, qui est de ménager les occasions de leur témoigner de l'affection et de se faire aimer d'eux.

Il faut seulement tâcher que notre civilité soit différente de celle des gens du monde; qu'elle soit toute véritable et toute sincère; qu'elle ne soit ni légère ni flatteuse; qu'elle ne se répande point en paroles, en compliments, en louanges; qu'elle ne nous emporte pas une partie considérable de notre temps; qu'elle ne soit pas une source d'amusements et d'inutilités; qu'elle inspire la piété, et qu'elle ressente la modestie; et que si elle fait paraître aux hommes la bonté et la douceur de Jésus-Christ, ce ne soit que pour leur inspirer la fuite et l'aversion de l'esprit du monde, et pour les porter à mener une vie toute chrétienne.

Il ne faut pas néanmoins prendre jamais pour règle générale de pratiquer la civilité envers tout le monde; car il y a des gens dont on ne saurait se défaire que par quelque espèce d'incivilité, et qui nous accableraient de visites et de billets, si on leur témoignait de la complaisance. Il faut donc, par nécessité, faire paraître à ces personnes quelque froideur, de peur qu'ils ne nous ravissent ce que nous avons de plus précieux, qui est notre temps. Si l'on peut se soustraire à ce commerce inutile sans leur donner sujet de se plaindre, à la bonne heure : mais si l'on ne le peut, il vaut mieux qu'ils se plaignent de nous, que non pas que l'on nous puisse reprocher avec justice ce que dit l'Écriture : Que les étrangers ont dévoré tout ce qui était de plus nécessaire pour soutenir notre vie, sans que nous nous en soyons aperçus. *Comederunt alieni robur ejus, et nescivit* [a] [2].

(*a*) Osée, VII, 9.

# NOTES.

Note 1, page 273. — Un des écrivains les plus populaires de ce temps, Silvio Pellico, a dit de même : « Soyez affable pour tous ceux à qui vous avez à faire. Cette affabilité, en vous donnant des manières bienveillantes, vous dispose véritablement à aimer. Celui qui prend un air bourru, soupçonneux, méprisant, ouvre son âme à la malveillance. L'impolitesse engendre des maux qui sont graves ; elle gâte le cœur de celui qui s'y abandonne ; elle irrite ou elle afflige les autres. » *Des Devoirs des hommes*, ch. XXVIII, trad. de M. Antoine de Latour.

Note 2, page 278. — Comparez l'Essai qui précède et le chapitre XV du *Traité des moyens de conserver la paix avec les hommes*. Il y aurait aussi à glaner quelques aperçus dans un chapitre des *Caractères de La Bruyère*, *De la société et de la conversation*.

# DES JUGEMENTS

## TÉMÉRAIRES.

*Nolite ante tempus judicare, quoadusque veniat Dominus.*
1. *Cor.*, IV, v. 5.

**Ne jugez point avant le temps jusqu'à ce que le Seigneur vienne.**

---

### CHAPITRE PREMIER.

**En quoi consiste l'injustice des jugements téméraires. Ce qui en augmente ou diminue le péché.**

Les jugements téméraires étant toujours accompagnés d'ignorance et de défaut de lumière, enferment une injustice manifeste et une usurpation présomptueuse de l'autorité de Dieu; car il n'appartient qu'à la vérité de juger, selon ce que Jésus-Christ dit dans l'Évangile, « que le Père a donné tout jugement à son Fils[a], » parce qu'il est la vérité même. De sorte que les hommes ne peuvent se mêler de juger qu'autant que ce Fils leur en donne le droit en les éclairant par la vérité; et entreprendre de juger sans la connaître, c'est renverser l'ordre de Dieu, c'est usurper injustement la fonction de Jésus-Christ, et l'exercer d'une manière essentiellement contraire à la loi éternelle, puisque Jésus-Christ même n'est le juge des hommes, que parce qu'il est la vérité en tant que Dieu, et qu'il a été rempli, en tant qu'homme, de grâce et de vérité[b].

Ainsi le jugement téméraire est du nombre des actions qui sont essentiellement mauvaises et qu'aucunes circonstances ne sauraient rendre excusables, parce qu'il est directement opposé à la justice éternelle. Ce péché peut néanmoins recevoir différents degrés, et être tantôt plus grand et tantôt moindre, selon la qualité

(a) *Joan.*, V, 27. (b) *Ib.*, I, 14.

de son objet, solon les causes dont il naît et les effets qu'il produit.

La qualité de l'objet l'augmente ou le diminue, parce que, plus les choses sont importantes, plus on est obligé d'être retenu et réservé dans les jugements que l'on en fait; et ainsi on est plus coupable d'en juger témérairement.

Les causes dont il naît le rendent plus ou moins grand, parce que l'ignorance, qui en est inséparable, est plus ou moins mauvaise, selon les causes qui la produisent, qui peuvent être fort différentes.

On y tombe quelquefois par une simple précipitation, qui fait prendre pour certain ce qui ne l'est pas. Quelquefois c'est par une attache présomptueuse à nos sentiments, qui empêche de les examiner avec le soin qui serait nécessaire pour discerner la vérité d'avec l'erreur. Mais la plus ordinaire source de cette ignorance, toujours jointe aux jugements téméraires, c'est la malignité et l'aversion particulière qu'on se trouve avoir pour ceux dont on juge de la sorte.

Car c'est cette disposition qui nous fait voir en eux des taches et des défauts qu'un œil simple n'y découvrirait jamais.

C'est elle qui applique notre esprit à toutes les choses qui le peuvent porter à en faire un jugement désavantageux, et qui le détourne de tout ce qui nous en pourrait faire juger favorablement. C'est elle qui nous fait sentir vivement les moindres conjectures et qui grossit à nos yeux les apparences les plus légères. C'est elle qui nous fait deviner leurs intentions cachées et pénétrer le fond de leurs cœurs. Nous les croyons coupables, parce que nous serions bien aises qu'ils le fussent, et que tout ce qui tend à nous en persuader, nous plaît et nous entre aisément dans l'esprit. Or qui doute qu'une source si corrompue n'empoisonne tout ce qui en sort, et ne rende, et notre ignorance et les jugements qui en naissent, beaucoup plus mauvais et plus désagréables à Dieu que s'ils avaient un autre principe?

Mais ce qui met encore une plus grande inégalité entre les jugements, c'est qu'il y en a dont les suites sont terribles. Car les divisions et les haines qui troublent la société humaine et éteignent la charité ne viennent d'ordinaire que de quelques paroles indiscrètes qui nous échappent, et ces paroles indiscrètes viennent des jugements téméraires qu'on a formés intérieurement dans son esprit. On commence par juger témérairement du prochain, ce qui est déjà un très grand mal; ensuite, par une effusion natu-

relle à l'homme, on en parle témérairement; et ces paroles, se communiquant des uns aux autres, corrompent souvent par un malheureux progrès une infinité d'esprits. De sorte qu'un seul jugement téméraire sera peut-être la première cause de la damnation de plusieurs personnes.

Il faut remarquer de plus que nous n'en demeurons pas d'ordinaire aux simples jugements. Nous passons des pensées de l'esprit aux mouvements du cœur. Nous concevons de l'aversion et du mépris pour ceux que nous avons légèrement condamnés, et nous inspirons ces mêmes sentiments aux autres. Ainsi nous éteignons quelquefois en eux et en nous la charité, qui est la vie de nos âmes.

Ce n'est pas encore tout; nous ne nuisons pas seulement par là à ceux qui entrent dans nos sentiments et qui les approuvent, mais nous faisons souvent encore plus de mal à ceux qui ne les approuvent pas, quand ils y sont intéressés; car lorsqu'ils viennent à connaître ces jugements, notre injustice les irrite et leur donne une violente aversion contre ceux qui les approuvent.

## CHAPITRE II.

**Jugements téméraires, sources de préventions. Mauvais effets de ces préventions. Tout le monde s'imagine en être exempt.**

Les jugements téméraires sont les sources de ce qu'on appelle préventions, ou plutôt les préventions ne sont que des jugements téméraires que l'on fait de l'esprit, de la disposition ou des intentions des autres, dont on se laisse fortement préoccuper; car au lieu qu'il n'y a point de peintre qui voulût entreprendre de faire le portrait d'un visage sur la description qu'on lui en ferait en passant, nous nous formons souvent en nous-mêmes le portrait des gens sur des discours inconsidérés qu'on aura faits devant nous, ou sur quelque action passagère; et après avoir conçu ces impressions, nous y ajoutons ensuite toutes les autres actions, et cette idée nous sert de clef pour expliquer tout le reste de leur conduite, et de règle pour nous conduire à leur égard. Ainsi, comme nous avons mal jugé, nous nous conduisons aussi mal en leur endroit, et nous les traitons d'une manière qui leur fait connaître notre prévention, et qui leur donne à leur tour de l'éloignement de nous[1].

Ces préventions causent partout de grands désordres; mais il n'y a point de lieux où elles soient si sensibles que dans les monas-

tères; car comme les personnes qui s'y sont retirées sont séparées de la plupart des objets du monde, elles s'appliquent aussi plus que les autres à ce petit nombre d'objets qui leur sont présents, et elles sentent d'une manière bien plus vive les jugements désavantageux que ceux de leur société font d'elles, parce qu'elles sont moins distraites et moins partagées, et que ce qu'elles ont d'amour-propre se réunit tout entier contre cet objet qui les choque. C'est ce qui fait souvent que les discours qui occuperaient peu des gens du monde, remplissent entièrement l'esprit des personnes retirées et les affligent sensiblement. Une religieuse qui croit que sa supérieure est prévenue contre elle, en est quelquefois plus touchée que les gens de la cour ne le sont lorsqu'ils croient que le roi est prévenu contre eux.

C'est une des plus grandes peines et des plus grandes tentations de toutes les sociétés, et contre laquelle ceux qui s'y engagent devraient le plus se fortifier par des réflexions et des prières continuelles; car s'ils sont si sensibles quand ils s'imaginent qu'on est prévenu contre eux, et si cela leur renverse l'esprit et les jette dans l'abattement, il y a souvent beaucoup de péril pour eux dans ces asiles mêmes et dans ces villes de refuge où ils se retirent pour éviter les périls du monde, parce qu'il est difficile qu'ils évitent ces inconvénients, et qu'il est si ordinaire aux personnes même vertueuses de se prévenir, que nous ne devons pas nous promettre qu'ils ne le seront jamais contre nous. De sorte qu'il vaut beaucoup mieux faire son compte sur cela, et se préparer à souffrir leurs préventions.

Mais quoiqu'il y ait beaucoup de faute dans ceux qui sont trop ébranlés par l'imagination qu'on est prévenu contre eux, il y en a encore plus dans ceux qui se préviennent effectivement, puisqu'ils sont chargés de leur propre faute et de celle des autres, et qu'ils donnent par là occasion à de grands désordres, surtout dans les maisons religieuses; car souvent les froideurs y dégénèrent en aversions, les aversions en cabales, et les cabales en divisions, qui aboutissent à un renversement entier de toutes choses.

Peut-on assez appréhender un péché qui fait de si étranges ravages; et y a-t-il personne qui n'ait sujet de craindre qu'à l'heure de la mort Dieu ne lui impute une suite malheureuse de crimes qui ne seront que l'effet des jugements téméraires qu'il aura faits? Cependant la vérité est qu'il y a peu de fautes qu'on appréhende moins que celles-là. Chacun agit comme s'il était infaillible et incapable de se prévenir et de se tromper; et au

même temps qu'on reconnaît combien ce défaut est commun, et qu'on en accuse fort souvent les autres, on s'imagine presque toujours en être exempt. La raison en est qu'il est presque toujours aussi caché à ceux qui y tombent à l'égard des autres, comme il leur est visible quand on y tombe à leur égard; parce que l'amour-propre produit également ces deux effets, de nous le cacher en nous et de nous le découvrir dans les autres. Ainsi, comme les discours généraux que l'on fait incommodent peu la cupidité parce qu'elle ne s'y croit pas intéressée, ils servent aussi fort peu, parce que nous les appliquons toujours plutôt aux autres qu'à nous.

## CHAPITRE III.

**Comme on se cache à soi-même ses jugements téméraires. Remède de ce mal. Ne pas voir ce qui ne nous est pas nécessaire.**

La manière dont on se cache à soi-même la témérité de ses jugements est très fine et très difficile à éviter; car c'est par le mauvais usage qu'on fait d'une maxime véritable en soi, quand on la regarde en général, mais dont on abuse en particulier d'une manière imperceptible. Cette maxime est qu'il est bien défendu de juger, mais qu'il n'est pas défendu de voir, c'est-à-dire de se rendre à l'évidence. Ainsi, en prenant nos jugements pour des vues et des évidences, nous nous croyons à couvert de tout ce que l'on dit contre la témérité des jugements. Nous ne jugeons jamais, nous voyons; toutes nos imaginations sont des vérités évidentes; et par là nous étouffons tous les reproches que notre conscience nous pourrait faire.

Mais si l'amour-propre ne nous rendait point aveugles, il serait bien facile de nous faire entrer dans une juste défiance de cette évidence prétendue; car il ne serait besoin pour cela que de nous obliger à faire réflexion sur ceux que nous croyons coupables de témérité dans les jugements qu'ils font de nous, et de nous y faire remarquer toutes les mêmes dispositions sur lesquelles nous prétendons nous justifier. Ils prennent aussi bien que nous leurs jugements les plus téméraires pour des vues d'une vérité évidente. Qui nous assurera donc que nous n'en fassions pas de même, et que nous soyons les seuls exempts de cette illusion commune?

La juste crainte que nous devons avoir de nous tromper aussi bien que les autres nous oblige donc de prendre pour nous-mêmes les avis que nous donnerions à ceux qui se laissent aller à des

jugements téméraires, sous prétexte qu'il est permis de voir, quoiqu'il ne soit pas permis de juger. Nous leur dirions sans doute que, puisqu'il y a une infinité de gens qui se trompent en s'imaginant qu'ils ne jugent pas, et qu'ils ne font que voir ce qui est, la prudence chrétienne veut qu'on évite ces mêmes vues lorsqu'elles ne sont pas nécessaires, parce qu'elle défend de s'exposer témérairement au danger. Celui qui croit voir peut se tromper, en prenant pour vue ce qui n'est en effet qu'un jugement téméraire; mais celui qui ne voit point et qui ne s'applique point à voir, ne se trompe point, parce qu'il ne juge point. Il faut donc prendre ce parti toutes les fois que nous ne sommes pas obligés de voir.

On dira sans doute qu'il ne dépend point de nous de voir ou de ne voir pas; que c'est un effet nécessaire des objets qui frappent notre esprit, et qui y font quelquefois une impression si vive qu'il est impossible qu'il y résiste; mais cela n'est pas généralement véritable, ou plutôt il est rare qu'il le soit, parce qu'il n'y a que peu d'objets dont l'esprit soit si vivement frappé, qu'il soit forcé de prendre parti et de juger. Il faut au contraire le plus souvent qu'il s'applique à considérer les choses, et c'est cette application volontaire aux défauts des autres que la prudence chrétienne doit retrancher dans les personnes qui ne sont pas obligées par leur charge de veiller à les corriger.

Or quiconque sera fidèle à ne laisser pas aller son esprit à ces réflexions inutiles sur les actions d'autrui, sera rarement en état de ne se pouvoir défendre d'en juger; car il y a des raisons générales qui nous portent à douter des choses que nous n'avons pas examinées avec soin; et comme c'est une réponse fort raisonnable que de dire à ceux qui nous en demanderaient notre avis, que nous n'y avons pas assez pensé, il n'est pas moins raisonnable de nous le dire à nous-mêmes et de suspendre notre jugement par cette considération générale qu'il ne faut juger qu'après avoir pesé toutes choses, et que nous ne l'avons pas fait.

On peut donc déjà convaincre d'un grand défaut ceux qui se défendent par cette prétendue maxime qu'il est permis de voir, quoiqu'il ne soit pas permis de juger, en leur montrant qu'il sont téméraires de s'être appliqués à considérer ce qu'ils prétendent voir dans les autres, et que la charité qu'ils se doivent à eux-mêmes les obligeait d'en détourner la vue, afin de pouvoir suspendre leur jugement.

Mais il y encore un autre devoir plus certain et plus palpable qui retranche une grande partie des maux qui causent les juge-

ments téméraires. C'est que, quelque évidence que nous croyons avoir des défauts du prochain, la prudence chrétienne nous défend de les faire connaître aux autres lorsque nous n'y sommes point engagés par notre charge ou qu'il n'y a point d'utilité évidente qui nous y oblige. Par ce moyen, quand nous en aurions jugé témérairement, nous n'aurions à rendre compte que de notre témérité, sans nous rendre encore coupables des mauvais effets qu'elle peut produire dans les autres.

Cette pratique ne va pas seulement à régler les paroles et à retrancher les suites des jugements téméraires, elle sert encore infiniment à régler l'esprit et à corriger la témérité de ses jugements dans la source même; car on ne permet guère à son esprit de juger des défauts des autres que pour en parler; et si l'on n'en parlait point on cesserait insensiblement de s'appliquer à en juger. Outre qu'en parlant on s'y intéresse, on s'engage à soutenir ce qu'on en a dit, et l'on se rend par là moins susceptible de tout ce qui pourrait servir à détromper.

## CHAPITRE IV.

**Autres remèdes contre les jugements téméraires. Corriger la malignité, la précipitation et l'attache à nos sens.**

Mais comme il y a des rencontres où il n'est pas possible de ne se pas appliquer aux défauts qui sont comme exposés aux yeux, qu'il est difficile en d'autres de s'exempter d'en parler, et qu'il y a même des personnes qui sont obligées à l'un et à l'autre par le devoir de leur charge, il faut encore trouver d'autres remèdes contre le danger des jugements téméraires.

Les plus utiles sans doute seraient de remédier aux sources qui les produisent, dont les principales sont, comme nous avons dit, la malignité, la précipitation et l'attache à notre sens.

On remédie à la malignité en se remplissant le cœur de charité, et en l'y attirant du ciel par les voies que l'Écriture nous en ouvre. On y remédie en faisant souvent réflexion sur les vertus et les bonnes qualités des autres, en détournant sa vue de leurs défauts, en s'appliquant beaucoup à soi-même et à ses propres misères.

On remédie à la précipitation en s'accoutumant à aller moins vite dans ses jugements et à prendre plus de temps pour considérer les choses; en pensant que ce qui est vrai aujourd'hui le sera tout autant demain, et qu'ainsi il ne nuira de rien de prendre

plus de temps pour l'examiner; en modérant et arrêtant l'impétuosité de son esprit et la légèreté de sa langue dans les choses même évidentes pour l'accoutumer à ne se pas précipiter dans les choses douteuses et obscures.

On remédie à l'attache à son sens par les réflexions continuelles qu'on doit faire sur la faiblesse de son propre esprit et par l'expérience de ses égarements et de ceux des autres. Et une des choses les plus utiles que l'on pourrait faire, pour en profiter, serait de tenir registre des surprises où l'on se serait engagé en suivant trop légèrement ses impressions. Je dis qu'il en faudrait tenir registre, et le repasser souvent par sa mémoire, comme un objet humiliant. Mais notre amour-propre fait tout le contraire. Il efface de notre esprit tous les jugements téméraires où notre présomption nous engage, et il nous conserve une vive idée de ceux qui, quoique peut-être téméraires en eux-mêmes, se sont trouvés véritables par hasard. Nous sommes ravis de dire : Cette personne ne m'a point trompé; je l'ai toujours connue telle qu'elle était; jamais je n'en ai pu avoir bonne opinion. Et nous ne nous disons jamais à nous-mêmes : Je me suis bien trompé en telle et telle occasion; j'ai soupçonné telle et telle personne de certains défauts sur des apparences que j'ai reconnues depuis très fausses; j'ai suivi légèrement en telle et telle occasion l'impression qu'on m'a voulu donner, et j'ai reconnu depuis que j'avais mal fait de la recevoir si facilement sans en chercher d'autres preuves.

## CHAPITRE V.

### Comment il faut combattre directement la témérité de nos jugements.

C'est par ces moyens et par d'autres semblables, que le désir de se corriger fait inventer à ceux en qui il est vif et sincère, que l'on peut remédier aux causes des jugements téméraires; mais il faut aussi les combattre plus directement en s'appliquant à les découvrir par la lumière de la vérité.

On trouvera dans cette recherche qu'il y a d'ordinaire quelque chose de clair dans ce qui nous engage dans l'erreur; mais que notre témérité consiste en ce que notre jugement va plus loin que notre vue, et que nous ne prenons pas garde que nous y enfermons des choses que nous ne voyons pas, c'est-à-dire qui ne sont pas évidentes[2].

On condamne, par exemple, certaines actions, parce qu'il est

clair qu'elles sont ordinairement mauvaises, et l'on ne prend pas garde qu'elles peuvent être accompagnées de quelques circonstances extraordinaires qui les justifient.

Or, pour juger équitablement, il ne suffit pas de connaître la vérité dans de certaines bornes, il la faut connaître dans toute son étendue. Ainsi quand il s'agit de condamner quelque action ou quelque autre chose, il faut se demander à soi-même si cette action ou cette chose ne peut être bonne en aucune rencontre, et examiner ensuite non pas si les circonstances qui la pourraient rendre bonne s'y trouvent effectivement, mais si l'on est bien assuré qu'elles ne s'y trouvent pas.

Car il faut toujours avoir dans l'esprit qu'il suffit, pour ne pas juger, de n'être pas assuré de la faute; mais que, pour juger, il faut qu'il ne manque rien à la certitude que nous en avons[5].

Si l'on avait soin de se faire souvent ces sortes de questions, on retrancherait une grande partie des jugements téméraires qui ne se cachent à nous que parce que nous ne voulons pas y faire réflexion.

De plus, comme l'on fonde souvent ses jugements sur les propositions générales qui ne sont vraies qu'avec de certaines limitations, souvent aussi on devine témérairement les intentions cachées, en supposant qu'une action extérieure dont on est choqué a été faite par un certain dessein, et l'on ne prend pas garde qu'une même action extérieure peut naître d'un grand nombre d'intentions différentes, et que nous sommes même incapables de comprendre la diversité infinie des ressorts et des vues qui l'ont pu produire.

C'est pourquoi il n'y a point de jugements plus visiblement téméraires que ceux par lesquels nous prétendons pénétrer ainsi les motifs et les intentions des autres, principalement lorsque nous leur en attribuons qu'ils désavouent; et l'on peut dire même qu'il y a quelque chose de plus injurieux à Dieu dans ces sortes de jugements que dans les autres, parce qu'il s'est particulièrement réservé la connaissance du secret des cœurs, et qu'il ne l'a donnée ni aux démons ni aux anges mêmes, selon les Pères.

Il arrive encore souvent que ne se trompant pas absolument en condamnant certaines choses, parce qu'elles sont en effet mauvaises, on porte néanmoins son jugement trop loin, en déterminant en quel degré elles le sont, et c'est une témérité visible; car il n'y a que Dieu qui sache la mesure de nos fautes, y ayant mille choses inconnues aux hommes qui les diminuent ou les augmentent. Sou-

vent ce que nous prenons pour un grand péché n'en est pas un si grand qu'on le croit, parce que le défaut de lumière, l'inapplication, la bonne intention, les ténèbres d'une tentation violente, le rendront beaucoup moindre devant Dieu; et souvent, au contraire, des fautes que l'on regarde comme très légères sont très considérables au jugement de Dieu par le mauvais fond dont elles naissent.

C'est encore une espèce de jugement téméraire lorsque l'on regarde certaines fautes dans le prochain comme fixes et subsistantes, quoique l'on ne soit pas assuré si elles subsistent à l'égard de Dieu, et si elles ne sont point ou détruites par la pénitence, ou couvertes par une abondance de charité; car c'est encore passer les bornes de la lumière humaine, et juger de ce que l'on ne voit pas. Tout ce que l'on peut dire de ces personnes, en cas que l'on soit obligé d'en parler, c'est qu'elles ont commis telle ou telle faute : mais qu'on ne voit pas si elles ne la réparent point par la pénitence, par la charité, et par les autres voies que Dieu nous a données pour les effacer. Ainsi les jugements que nous faisons, ou que cette personne est très coupable, ou qu'elle est moins agréable à Dieu qu'une autre, sont téméraires et injustes.

Car il faut remarquer qu'ordinairement on ne se contente pas de juger des actions particulières, mais que l'on forme un jugement absolu des personnes mêmes. On regarde les unes comme imparfaites et méprisables, et les autres comme dignes d'estime. On dit des unes qu'elles ne sont bonnes à rien, et l'on relève les autres comme de fort grands sujets. Or, souvent il n'y a rien de plus téméraire que ces sortes de jugements; car il y a des personnes qui font peu paraître ce qu'elles ont de bon, et d'autres où il paraît plus de bien qu'elles n'en ont. Il y en a qui ont des défauts plus visibles et plus importuns aux autres, qui ne laissent pas d'avoir un fond de lumière et d'équité, et une attache à leurs devoirs essentiels qui les soutient dans les occasions importantes : et d'autres, au contraire, qui, faisant peu de fautes extérieures, ont un certain défaut de raison et de lumière, ou certains intérêts secrets qu'elles ne connaissent pas elles-mêmes, qui produisent de grands renversements dans les grandes occasions. Il n'y a que Dieu qui puisse discerner ces différentes dispositions : mais plus les hommes sont obligés de reconnaître leur ignorance et leurs ténèbres en ce point, plus ils devraient être retenus dans la comparaison qu'ils font des personnes et dans les jugements qu'ils en portent sur leurs actions particulières.

## CHAPITRE VI.

**Combien il est difficile d'éviter les jugements téméraires quand on les fonde sur des rapports.**

S'il est difficile d'éviter la témérité des jugements, lorsqu'on est soi-même témoin des choses dont on juge, et que l'on se fonde sur sa propre lumière, il l'est encore beaucoup plus quand on se fonde sur le rapport et sur la lumière des autres; car, outre qu'on en a bien moins d'évidence, on se laisse encore aller avec plus de liberté à juger, comme si le péché ne regardait que celui qui forme le premier jugement et qui le communique aux autres. Cependant il n'en est pas ainsi. Les rapports qu'on nous fait du prochain ne tiennent lieu que de signes sur lesquels nous devons juger. Il y en a de certains et d'incertains. Et comme l'on peut s'arrêter à ceux que l'on a droit de juger certains, c'est aussi juger témérairement que de juger sur ceux qui ne le sont pas.

Or, non-seulement il y a des rapports incertains, mais ils le sont presque tous. Et dès qu'on approfondit les choses on ne manque guère de trouver du plus ou du moins. La passion et le peu de justesse d'esprit altèrent presque toujours la vérité dans les discours que les hommes font les uns des autres. Ceux qui paraissent les plus sincères, et que l'on ne saurait soupçonner de mensonge et d'imposture, ne laissent pas de nous tromper, parce qu'ils se trompent souvent les premiers. Il y en a qui mêlent partout leurs réflexions et leurs jugements comme des faits, et qui, ne distinguant point entre ce qu'il y a d'effectif dans les choses qu'ils rapportent, et les raisonnements qu'ils font sur ces mêmes choses, ne font de tout cela qu'un même corps d'histoire. Ainsi, on ne peut presque faire aucun fondement certain sur ce que les hommes rapportent: et comme on est téméraire quand on juge sur des signes incertains, et que la plupart des rapports sont de ce genre, il s'ensuit que la plupart des jugements fondés sur ces rapports sont téméraires[4].

## CHAPITRE VII.

**Résolution d'une difficulté qui semble obliger les hommes à ne juger jamais sur des rapports.**

Il semble qu'on doive conclure de là qu'il ne faut donc croire les hommes en rien, et qu'il faut tout examiner par soi-même quand on ne peut pas s'abstenir de juger. Cependant il est clair

que le commerce de la vie et la société établie entre tous les hommes ne le permettent pas. Il faut nécessairement fonder sur le rapport des hommes une infinité de choses, et même les plus importantes, jusqu'à décider souvent par là de leur vie et de leur mort. On condamne un homme à la mort sur la déposition de deux témoins; on reçoit les uns aux charges de l'Église et de l'État, et on en exclut les autres sur les témoignages qu'on en rend. Et ces témoignages ne sont que des rapports, entre lesquels on ne peut nier qu'il n'y en ait de fort incertains. Comment donc accorder l'obligation indispensable de ne juger que sur des signes certains, avec la nécessité où l'on est de s'arrêter souvent aux rapports que les hommes font les uns des autres?

Cette difficulté se résout en distinguant la lumière suffisante pour agir, de celle qui est nécessaire pour porter un jugement absolu de la vérité des choses. Il suffit, pour fonder sa conduite sur un rapport, de n'avoir pas de moyen pour s'éclaircir davantage de la vérité, et d'être obligé néanmoins d'agir. Je suis obligé de pourvoir à une charge. On me présente un homme dont des gens de bien me rendent de bons témoignages. Je sais que ces témoignages sont incertains, et je les prends même pour tels; mais parce que je n'ai point de voie pour avoir une plus grande certitude, celle-là doit suffire pour me déterminer à agir, supposé qu'il soit nécessaire que je le fasse. Et ce jugement, sur lequel ces sortes d'actions sont fondées, n'est point incertain, parce qu'il n'enferme autre chose, sinon que l'on a pris les plus grandes assurances qu'on a pu du mérite de ceux qu'on choisit.

Ainsi un juge qui condamne un accusé ne fait point de jugement téméraire, quand même il condamnerait un innocent, parce qu'il ne juge pas absolument qu'il soit coupable, mais seulement qu'il est convaincu de l'être selon les formes de la justice.

Ainsi, une abbesse qui exclut une fille d'un monastère sur le témoignage de celle à qui la conduite de cette fille a été commise, ne fait point de jugement téméraire, parce qu'elle ne juge pas absolument que cette fille mérite l'exclusion, mais seulement que celle à qui elle s'en doit rapporter en ayant ainsi jugé, la volonté de Dieu n'est pas qu'elle demeure dans ce monastère.

On peut juger de même qu'il n'est pas de la prudence de se servir de telles et telles personnes dont on aura entendu faire quelque rapport désavantageux, sans juger pour cela que le rapport soit véritable. Il suffit que nous ne sachions pas qu'il soit faux, pour nous donner droit d'user de cette précaution.

Car il faut mettre une très grande différence entre les jugements absolus, par lesquels on condamne une personne, et les précautions raisonnables dont on peut user à son égard sans en juger. Il faut une certitude entière pour la condamnation absolue; mais les signes et les preuves apparentes sont des motifs suffisants pour prendre de justes précautions.

On m'a dit, par exemple, qu'un homme est un fourbe, et ceux qui me l'ont dit sont des gens croyables. Je n'ai pas droit pour cela de le condamner, ni de le traiter de fourbe et d'infidèle; mais il ne m'est pas défendu de craindre de m'engager avec lui, et d'y regarder de plus près que je ne ferais en traitant avec un autre.

A la vérité il est injuste de former un jugement absolu qu'un homme est coupable, sur un signe qui n'est pas certain; mais il est impossible aussi de le juger certainement innocent, lorsqu'il y a contre lui des conjectures assez fortes, et que rien ne détruit. Or, les rapports des personnes que l'on croit sincères, tiennent lieu de conjectures. Ils mettent donc nécessairement l'esprit dans le doute, et quand on y est, il n'est pas défendu d'agir conformément à cet état, quoiqu'il ne soit pas permis de juger absolument en cet état.

Voilà le parti qu'il y a à prendre dans ces rencontres où l'on est forcé d'agir, quoiqu'on n'ait point de lumière certaine dans l'esprit; mais hors de cette nécessité, il faut ordinairement peu déférer aux rapports qu'on nous fait, parce qu'il y en a peu d'exactement véritables, comme l'expérience nous le confirmerait incessamment, si nous avions soin de le remarquer. On doit même souhaiter de ne se trouver jamais obligé d'agir sur ces sortes de fondements. On doit ajouter le moins de croyance que l'on peut à ces rapports, et tenir toujours son esprit dans la disposition de recevoir avec joie une impression contraire, au cas qu'il arrive par quelque rencontre que l'on apprenne quelque chose qui les détruise.

Mais quoique la défiance qu'on peut concevoir sur les rapports qu'on nous fait des actions du prochain ne soit pas absolument défendue, comme je l'ai déjà dit, et qu'elle soit inévitable et involontaire, il n'est pas toujours permis de la communiquer aux autres, parce qu'il y a peu de gens qui en demeurent là, et qui ne portent la défiance jusqu'à la condamnation, et qu'il y en a encore moins qui se puissent empêcher d'en faire part à d'autres à leur tour; outre qu'on ne répare pas aisément ces impressions désavantageuses, comme on y est obligé, quand on vient à être éclairé

de l'innocence de ceux qu'on a ainsi décriés, et que l'esprit de ceux qui ont été frappés de ces soupçons y conserve toujours de la pente, et est porté à prendre en mauvaise part des actions indifférentes d'elles-mêmes, et à les rapporter à la prévention qu'on lui a donnée. Ainsi il faut de grandes raisons pour être en droit de communiquer à d'autres ces bruits et ces rapports qui ne sont pas tout-à-fait certains, et qui donnent lieu de concevoir des soupçons. Il faut que celui à qui on les découvre ait un intérêt notable d'en être averti; il faut que l'on soit assuré de sa discrétion, et que de plus on ait soin de parler de telle manière et avec tant de modération, qu'on ne le porte pas à former un jugement fixe et arrêté.

Voilà une partie de ce que l'on peut dire sur ces sortes de jugements téméraires dont les personnes de piété font scrupule quand elles s'aperçoivent qu'elles y sont tombées; mais il y en a d'autres auxquels on ne fait presque point de réflexion, qui ne laissent pas d'être aussi dangereux, et qui ne corrompent guère moins l'esprit de ceux à qui on les communique.

## CHAPITRE VIII.

**Qu'il n'est pas permis de juger témérairement des morts ni de nous-mêmes. Qu'il n'est pas permis non plus de juger témérairement en bien. Mauvaises suites de ces jugements téméraires en bien.**

Premièrement, on s'imagine que les jugements téméraires ne se doivent éviter qu'à l'égard des vivants, et qu'après que les gens sont morts, ils sont comme en proie aux jugements des hommes, parce que ces jugements ne sont plus capables de leur nuire. Mais cette pensée est très fausse, aussi bien que les raisons dont on se sert pour la colorer. Le jugement téméraire est mauvais essentiellement, parce qu'il est contraire à la vérité de Dieu; et cette raison a lieu aussi bien à l'égard des morts que des vivants. Il n'est pas vrai, de plus, que nous soyons entièrement séparés d'eux. Si le commerce que nous avons ici entre nous est cessé à leur égard, la liaison que nous avons avec eux ne laisse pas de subsister; ils sont toujours nos frères et membres du même corps quand ils sont à Dieu, comme nous devons le présumer; et tant s'en faut que nous ayons plus de droit à les condamner, parce qu'ils sont morts, que nous en avons au contraire beaucoup moins, puisque le temps de l'autre vie est proprement celui où Dieu exerce son jugement, et où celui des hommes n'a point de lieu.

2. Non-seulement il nous est défendu de juger des autres, soit qu'ils soient morts ou vivants, parce qu'ils ont leur juge, qui est Dieu, mais il nous est même défendu de juger de nous-mêmes dans les choses où nous ne nous connaissons pas. Il s'en passe une infinité de cette sorte dans notre cœur qu'il faut abandonner au jugement de Dieu, parce que nous ne ferions que nous embarrasser inutilement si nous les voulions discerner, et qu'il ne nous est jamais permis de passer dans nos jugements les bornes de notre lumière. Il y a seulement cette différence entre la disposition où nous devons être à notre égard sur ce point, et celle où nous devons être pour les autres, que nous devons désirer de nous connaître dans tous nos défauts, et que nous devons au contraire être bien aises de n'avoir point à juger des autres, et d'ignorer tout ce qui nous obligerait de les condamner. Il faut que ce soit les ténèbres involontaires où nous sommes plongés qui nous empêchent de nous juger nous-mêmes, et il faut au contraire que ce soit l'évidence qui nous force de juger les autres. Mais, soit à l'égard des autres ou de nous-mêmes, nous sommes obligés, par une même loi, de ne point juger de ce que nous ne connaissons pas avec assurance, et de rendre ce respect à la vérité de Dieu, de lui réserver le jugement des choses obscures.

3. On croit ordinairement que les jugements téméraires ne sont blâmables que lorsque l'on juge en mal, et que l'on condamne le prochain : et on ne fait aucun scrupule de juger témérairement en bien, parce qu'il n'y a point en cela de malignité. Mais si c'est une moindre faute, c'en est une néanmoins, parce que c'est toujours une action centraire à la vérité et la raison.

Il y a un milieu entre juger en mal et juger en bien, qui est de ne juger point : entre blâmer et louer, qui est de ne faire ni l'un ni l'autre. Il faut de la connaissance pour juger en mal, il en faut aussi pour juger en bien et pour louer, et ainsi ce qui convient à ceux qui n'en ont point, c'est de suspendre leur jugement.

Car, outre le respect que nous devons à la loi éternelle qui nous oblige de régler nos paroles selon notre lumière et de n'aller jamais au delà, nous sommes encore obligés à cette réserve par l'intérêt du prochain, puisque souvent on ne lui nuit pas moins par les louanges téméraires que par des condamnations mal fondées, parce que ces louanges inconsidérées portent à imiter ceux dont on fait tant d'état, et qu'on croit ne pouvoir manquer en suivant leur exemple ou leurs maximes : et c'est proprement autoriser leurs défauts et les rendre contagieux.

Il ne faut donc pas croire que ce soit une petite faute que de louer un ecclésiastique qui ne réside pas, qui amasse du bien, ou qui vit dans les divertissements du monde, principalement si on le loue en général, et que ces louanges ne soient pas bornées à quelques actions ou à quelques qualités particulières qui les méritent.

C'en est aussi une fort grande que de louer la piété d'une femme qui ne garde pas dans ses habits les règles d'une exacte modestie, qui passe son temps au jeu et dans les autres divertissements, et qui veille peu sur sa famille; car c'est tromper tout à la fois, et celles qu'on loue de la sorte, parce qu'on leur fait croire par là qu'il n'y a rien à redire à leur conduite et que ces louanges contribuent à leur acquérir une vaine réputation dont elles se repaissent, et celles devant qui on les loue, parce qu'on les porte à croire que l'état de ces femmes est bon et qu'elles ne sont pas obligées de se corriger des défauts qui leur sont communs avec elles, puisqu'ils n'empêchent pas qu'elles n'aient l'estime et l'approbation publiques.

Il faut faire état que l'on croit difficilement que Dieu blâme ce que les hommes louent, ou que si on le croit, on en est peu touché. Ainsi pour éviter le dommage que l'on peut causer aux autres en louant ce que Dieu blâme, il faut tâcher à se rendre exact à ne louer que ce qu'il approuve.

## CHAPITRE IX.

**Jugements téméraires en matière de maximes et de règles de conduite, plus inconnus et plus dangereux que les autres.**

Mais les jugements téméraires les plus inconnus de tous au commun du monde, sont ceux qui ont pour objet les règles de la conduite et de la morale; car il n'y a presque personne qui se fasse scrupule d'avancer dans l'entretien quantité de jugements de cette sorte, c'est-à-dire des maximes sur les actions des hommes et sur les choses bonnes et mauvaises dont ils ne sont pas assurés, qu'ils n'ont jamais examinées, et qui sont souvent très dangereuses et très fausses.

Pour bien comprendre combien cette faute est grande, et quelles en sont les suites, il faut savoir que la loi de Dieu selon laquelle nous devons régler nos actions, n'est autre chose que la justice et la vérité éternelle qui prescrit tous les devoirs des hommes, et

qui fait que les choses sont bonnes ou mauvaises, selon qu'elle les approuve ou qu'elle les condamne; et que cette justice et cette vérité ne sont autre chose que Dieu même : en sorte que de combattre la vérité et la justice, c'est combattre Dieu même et s'opposer à sa volonté. Or cette loi et cette justice éternelle à laquelle nous nous devons conformer, ne consiste pas seulement dans les préceptes généraux du Décalogue, et ne condamne pas seulement certains péchés grossiers qui sont connus de tous les chrétiens, comme de voler, de tuer, de rendre faux témoignage; mais elle comprend encore toutes les conséquences qui se tirent de ces préceptes généraux, et particulièrement du commandement de l'amour de Dieu et du prochain : et ainsi elle défend généralement toutes sortes de péchés, quels qu'ils soient; n'y en ayant point qui n'y soient contraires, et tous mêmes n'étant péchés que parce qu'ils y sont contraires.

Il y a peu de chrétiens qui ne connaissent, comme j'ai dit, les préceptes du Décalogue à l'égard de certains devoirs grossiers; mais il n'y en a aucun qui les connaisse parfaitement à l'égard de toutes les conséquences prochaines ou éloignées qui s'en tirent. Et c'est dans la pénétration plus ou moins profonde de ces conséquences, que consiste principalement cette diversité de degrés de lumière qui se rencontre dans les chrétiens.

Or il faut savoir que lorsqu'ils ignorent quelques-unes de ces conséquences et que cette ignorance les y fait manquer, ils ne sont pas pour cela excusables ni exempts de faute, parce que cette ignorance ne vient que de leur cupidité qui les leur cache, et du peu de soin qu'ils ont eu de demander à Dieu la lumière qui leur était nécessaire pour connaître leur devoir, et enfin de ce qu'ils ne désirent pas assez de sortir de cette ignorance, qu'ils aiment leurs ténèbres, et que souvent ils sont bien aises de ne pas savoir les lois qu'ils n'ont pas envie d'observer.

Si nous avions le cœur pur, la loi de Dieu serait pour nous toute lumineuse, cette pureté porterait le jour partout, et nous verrions en toutes choses ce que Dieu désire de nous. Si nous ne la voyons donc pas, c'est l'impureté de notre cœur qui l'empêche et qui nous cause ces ténèbres.

Il est donc certain que cette ignorance n'excuse point les péchés que l'on commet contre la loi de Dieu, même dans ses conséquences les plus cachées, quoiqu'ils soient plus ou moins grands, selon que ces conséquences sont plus proches ou plus éloignées, plus claires ou plus obscures, qu'il est plus aisé ou plus difficile

de nous en instruire, et enfin selon que cette ignorance est plus ou moins volontaire.

Mais si l'on est coupable pour les moindres actions opposées à la loi de Dieu, on l'est encore plus quand on l'attaque et qu'on la combat directement en soutenant des maximes qui y sont contraires, car cette loi étant Dieu même et la vérité même, c'est combattre Dieu et la vérité que de la combattre; et tant s'en faut que cela puisse être quelquefois innocent, qu'il est impossible que Dieu l'approuve parce que ce serait se désavouer soi-même.

Cependant, si l'on examine les discours des hommes, on les trouvera tous pleins de maximes contraires à la loi de Dieu. Les chrétiens charnels la combattent dans ses conséquences claires et prochaines. Quelques-uns de ceux mêmes qui veulent passer pour spirituels la combattent souvent dans les conséquences éloignées et obscures. Enfin, il n'y a presque personne qui ne mesure cette loi divine à sa propre intelligence, et qui ne condamne tout ce qui lui en déplaît ou qu'il n'entend pas.

Combien trouve-t-on, par exemple, de gens qui font profession de la religion catholique, qui ne se contentent pas de blâmer les vices des religieux, mais qui condamnent absolument la vie religieuse comme une vie de gens oisifs et inutiles? A quoi bon, disent-ils, des gens qui s'amusent à chanter sans rien faire pour les autres? Et par là ils condamnent un genre de vie que l'esprit de Dieu a inspiré, que l'Église approuve et qui est très conforme à l'état de l'homme dans ce monde. Ils contredisent donc directement la vérité de Dieu, et tombent par conséquent dans un jugement très faux et très téméraire.

D'autres condamnent en général les grandes austérités et traitent ceux qui les pratiquent de gens insensés, et ils condamnent par là les principes de la religion qui obligent l'homme à une pénitence continuelle et qui le portent à réparer ses fautes en les punissant sévèrement en ce monde.

Combien se mêle-t-il de même, dans les discours, de maximes d'intérêt contraires aux règles que la loi de Dieu prescrit pour entrer dans toutes les charges, et principalement dans les charges ecclésiastiques?

Il est vrai que ceux qui font profession de piété ne tombent pas dans des défauts si grossiers, mais ils ne prennent pas garde souvent qu'ils tombent en d'autres qui ne laissent pas d'être très importants.

Ils font agir Dieu à leur fantaisie, comme s'ils disposaient de sa

miséricorde et de sa justice. Dieu pardonnera ces sortes de péchés, disent-ils. Dieu n'imputera pas ces sortes de fautes; il suffit, pour réparer tels ou tels péchés, de pratiquer telle ou telle chose. Ils bornent la vertu à ce qu'ils en connaissent, comme si la loi de Dieu ne pouvait aller plus loin que leur petite lumière. Ils parlent de la manière de conduire les âmes, comme s'ils en savaient toutes les règles. Ils approuvent les unes, ils condamnent les autres; ils disent que la conduite de certains directeurs est trop sévère; ils louent la douceur et l'indulgence des autres; ils mettent les gens en paix, sans savoir s'ils ont sujet d'être en paix; ils donnent des assurances que Dieu ne donne point; ils décident une infinité de cas de la conduite ordinaire sans consulter personne et sans les examiner, en s'arrêtant aux premières lueurs dont leur esprit est frappé. Qui ne voit que tout cela est téméraire et par conséquent mauvais?

L'excuse ordinaire de ceux qui en usent ainsi est qu'ils ne sont pas établis pour enseigner les autres, qu'ils disent ce qu'ils pensent, et que si on voulait parler si exactement, on ne parlerait point du tout; qu'au reste personne ne défère à leurs sentiments, et qu'ainsi ils n'ont point à en répondre.

Mais ces excuses sont vaines et frivoles; car tant s'en faut qu'il soit plus permis d'avancer des maximes fausses, parce qu'on n'est pas établi pour enseigner les autres; qu'au contraire, comme ceux qui sont en cet état ont moins d'obligation de parler, ils ont moins d'excuse lorsqu'ils parlent témérairement Ceux qui sont dans un emploi qui les oblige de juger de plusieurs choses, peuvent s'excuser sur la nécessité de leur engagement, s'il leur échappe quelquefois des décisions téméraires. Mais ceux qui n'y sont pas doivent être d'autant plus exacts à parler des choses dans la vérité, que leur propre emploi est de veiller sur eux-mêmes, et d'avoir une attention continuelle à leurs pensées et à leurs paroles.

Il n'est pas véritable non plus que cette exactitude aille si loin qu'en l'observant on ne puisse plus parler. Elle ne consiste qu'à ne rien avancer comme vrai dont on ne soit assuré, et à garder le silence sur ce que l'on ne sait pas et que l'on n'a pas examiné, ou à ne proposer au moins ses sentiments que par forme de doute, et plutôt pour s'en éclaircir que pour en instruire les autres. Or il n'y a rien de fort gênant dans cette pratique, et elle devient même plus facile à mesure qu'on y est fidèle; car, en examinant souvent les maximes que l'on avance, on devient plus ferme dans celles qui sont certaines, on se défait de celles qui ne le sont pas, et l'on

apprend à proposer les unes et les autres selon le degré de certitude qu'elles ont et que l'on en doit avoir.

Enfin, il est très faux que ces maximes contraires à la vérité avancées par des personnes qui n'ont point d'autorité ne nuisent point aux autres, et que ceux qui les avancent n'en répondent pas.

Car toute fausseté est toujours capable de nuire, et principalement celles qui regardent les mœurs, et qui sont des principes et des règles d'action. Toute fausseté proposée fait son impression dans l'esprit lorsqu'elle n'est pas reconnue. Elle y est reçue avec approbation et ceux qui, l'ont ainsi reçue en sont plus disposés à la suivre dans leurs actions. Et comme les actions sont liées entre elles, et que les ténèbres attirent les ténèbres, quelque léger que soit un péché, il peut devenir le principe et la source de plusieurs autres.

## CHAPITRE X.

**Retenue qu'on doit garder dans les jugements qu'on porte à l'égard des choses indifférentes ou humaines. Utilité du silence. Que la connaissance de Dieu et de Jésus-Christ nous y porte.**

Un homme de Dieu aussi pénétré qu'il le doit être de l'amour de la vérité, et de la crainte de la blesser, doit encore porter sa retenue plus avant dans ses jugements ; car il ne doit pas seulement s'abstenir d'avancer des propositions téméraires en ce qui regarde les mœurs; mais dans les matières mêmes les plus indifférentes, dans les questions purement philosophiques, dans les histoires, dans les jugements qu'il fait de l'éloquence ou de l'esprit des auteurs, et enfin généralement dans toutes les choses où la vérité et la fausseté peuvent avoir lieu, il doit éviter d'en porter des jugements téméraires et précipités, parce que la témérité est toujours contraire à la raison, et qu'en s'accoutumant à ces sortes de décisions téméraires dans les matières moins importantes, on contracte une mauvaise habitude qui se répand ensuite dans les choses mêmes où la témérité est plus dangereuse; au lieu qu'en honorant la vérité jusque dans les plus petites choses, on se dispose à l'honorer dans les plus grandes, et l'on engage Dieu à nous en faire la grâce.

Il est vrai que l'état de l'homme dans cette vie ne permet pas que l'on évite entièrement toutes sortes de témérités, mais il oblige néanmoins à désirer de les éviter, à y travailler, à demander sincèrement à Dieu la force et la lumière nécessaires pour cela, à lui demander pardon des fautes que l'on y fait quand on les connaît,

et à gémir de celles que l'on ne connaît pas. Ce travail, cette prière, cette vigilance font éviter un grand nombre de ces fautes, et obtiennent le pardon de celles qu'on n'évite pas; mais ceux qui ne travaillent point, qui ne veillent point, qui ne prient point pour cela, n'ont pas droit d'espérer la même indulgence de la miséricorde de Dieu.

Il ne faut donc pas que les difficultés qui se rencontrent dans la pratique de ces vérités nous donnent sujet de les désavouer et de les combattre. Mais il en faut conclure que, puisqu'il est si difficile de parler comme il faut, on ne doit parler que le moins que l'on peut, et veiller avec grand soin sur ce qu'on dit quand on est obligé de le faire. Aussi est-ce pour cela que l'Écriture recommande tant le silence aux chrétiens, et que saint Jacques dit en termes exprès, qu'il faut être prompt à entendre et lent à parler. *Sit autem omnis homo velox ad audiendum, tardus autem ad loquendum*[a]; parce qu'en écoutant on témoigne, et que l'on ignore la vérité, et que l'on désire de l'apprendre, ce qui est très conforme à l'état de l'homme dans cette vie; au lieu qu'en parlant on fait profession de la savoir, ce que peu de personnes peuvent prétendre ans présomption, et ce qui n'est jamais sans danger.

Ainsi la pente et l'instinct d'un homme de bien est de tendre au silence autant qu'il lui est possible, parce que la lumière de cette vie consiste principalement à bien connaître la profondeur de son ignorance. De sorte qu'au lieu que ceux qui avancent dans les sciences humaines en deviennent ordinairement plus décisifs, ceux qui avancent dans la science de Dieu deviennent au contraire plus retenus, plus réservés, plus portés à se taire, moins attachés à leur sens, et moins hardis à juger des autres; parce qu'ils découvrent de plus en plus combien nos connaissances sont obscures et incertaines; combien on se trompe souvent dans les choses que l'on croit le mieux savoir, combien la précipitation à juger fait commettre de fautes; combien on cause souvent de désordres par des avis et des jugements téméraires.

La devise d'un païen était qu'à mesure qu'il vieillissait il apprenait toujours plusieurs choses, γηράσκω δὲ ἀεὶ πολλὰ διδασκόμενος; mais un chrétien pourrait en quelque sorte en prendre une toute contraire, et dire qu'à mesure qu'il vieillit dans l'exercice de la vertu, il désapprend toujours plusieurs choses; c'est-à-dire qu'il reconnaît toujours de plus en plus qu'il y a une infinité de choses

(a) Jac., I, 19.

que le monde avance hardiment, et qu'il soutenait autrefois avec les autres, comme des vérités certaines, qui non-seulement ne le sont pas, mais qui sont au contraire très fausses; ce qui lui donne une aversion extrême de cet air présomptueux et décisif, et de cette multitude de maximes téméraires que les personnes peu éclairées proposent d'ordinaire sans défiance et sans scrupule.

C'est peut-être la raison pour laquelle l'Écriture représentant l'état d'un homme qui a commencé à porter le joug du Seigneur dès sa jeunesse, et qui a ainsi augmenté la grâce de l'innocence par une pratique continuelle des vertus, ne lui donne point d'autre exercice que de se tenir en repos et de se taire. *Bonum est viro, cum portaverit jugum ab adolescentia sua. Sedebit solitarius, et tacebit*[a]. La solitude et le silence sont le terme et la récompense où l'accroissement de la piété nous conduit, et où l'on arrive par l'innocence de toute la vie, parce qu'il n'y a que cet état qui soit conforme aux sentiments que la grâce nous inspire et aux lumières qu'elle nous donne.

Plus on connaît Dieu, plus sa loi paraît profonde, admirable, infinie; plus on la respecte, plus on craint de la blesser; plus on regarde avec étonnement l'infinité des voies de Dieu et l'impuissance où l'homme est de les comprendre, plus on est persuadé des ténèbres et de la faiblesse de l'esprit humain, plus on hait sa présomption et sa hardiesse. Et toutes ces dispositions portent à parler le moins que l'on peut. C'est ce qui est admirablement exprimé par ces paroles de l'Écriture[b] : *Deus enim in cœlo, et tu super terram; idcirco sint pauci sermones tui :* c'est-à-dire, que Dieu est dans le ciel où habite une lumière inaccessible aux hommes, et que nous sommes sur la terre plongés dans les ténèbres et dans l'ignorance : et que cette double connaissance nous oblige de parler peu de ce qui regarde Dieu : *Idcircò sint pauci sermones tui.*

Plus aussi on aime Jésus-Christ, plus on le regarde dans ses frères; et ainsi on craint plus de les blesser, de les condamner, et de les scandaliser par des jugements téméraires ou par de fausses maximes.

Ce sont les mouvements naturels de la grâce chrétienne. Ceux qui ne les sentent pas doivent les exciter en eux en considérant les vérités qui les produisent, et tâcher d'éteindre ou d'amortir de plus en plus chaque jour cette présomption inconsidérée, qui

(a) *Serm. Thren.*, III, 27 et 28. (b) *Eccle.*, V, 1.

porte à condamner témérairement les autres, ou à avancer sur la morale chrétienne des maximes au hasard, que l'on n'a jamais examinées, et que le plus souvent même on se doit croire incapable d'examiner, parce que l'on n'a pas assez de connaissance des principes dont elle dépend. Qu'ils se défassent aujourd'hui d'un de leurs jugements téméraires, et demain d'un autre : et par ce progrès continuel ils arriveront enfin à une disposition de retenue et d'humilité, qui leur fera regarder avec étonnement cet état dans lequel ils parlaient de toutes choses au hasard, qui leur était insensible lorsqu'ils y étaient.

---

# NOTES.

Note 1, page 282. — « Un homme, sujet à se laisser prévenir, s'il ose remplir une dignité ou séculière ou ecclésiastique, est un aveugle qui veut peindre, un muet qui s'est chargé d'une harangue, un sourd qui juge d'une symphonie : faibles images, et qui n'expriment qu'imparfaitement la misère de la prévention !... etc. » La Bruyère, *Caractères*, ch. XII.

Note 2, page 287. — Cette explication de la cause de nos erreurs est empruntée au cartésianisme. Selon Descartes, toute perception claire est vraie ; d'où il suit que nous ne nous tromperions jamais, si notre jugement ne s'appliquait qu'aux choses que nous concevons clairement. Mais la volonté qui nie et affirme dépasse les limites de la raison qui perçoit, et ses écarts deviennent le principe de toutes nos déceptions. Voyez *Méditations*, III et IV ; *Réponse aux cinquièmes objections ; Principes de la philosophie*, 1re partie, 31, 38, etc.

Note 3, page 288. — « La règle de Descartes, qui ne veut pas qu'on décide sur les moindres vérités avant qu'elles soient connues clairement et distinctement, est assez belle et assez juste pour devoir s'étendre au jugement que l'on fait des personnes. » La Bruyère, *Caractères*, ch. XII.

Note 4, page 290. — Nicole a consacré à ce grave sujet un essai que nous publions plus bas.

---

DE LA

# GUÉRISON DES SOUPÇONS.

## CHAPITRE PREMIER.

**Que la charité nous fait haïr tout ce qui la diminue, et par conséquent les impressions désavantageuses au prochain, parce qu'elles l'affaiblissent en plusieurs manières.**

La charité ne nous porte pas seulement vers Dieu et vers le prochain, mais elle se porte en quelque sorte vers elle-même. « Il faut aimer, dit saint Augustin, l'amour par lequel on aime ce qu'il faut aimer. » *Diligenda est ipsa dilectio, quâ diligitur quod diligi oportet.* « Je fais cela, dit-il encore, par l'amour de votre amour [a] : » *Amore amoris tui facio istud.* Et c'est dans le même sentiment que le prophète-roi dit dans un de ses psaumes : « Mon âme a souhaité de désirer vos justifications » : *Concupivit anima mea desiderare justificationes tuas* [b]. Il ne désirait pas seulement d'accomplir la loi de Dieu qu'il entend par le mot de *justification*, mais il en désirait aussi le désir. Un désir produisait l'autre : parce qu'il est impossible qu'on aime quelqu'un qu'on n'aime aussi l'amour qu'on lui porte, qu'on ne désire de l'augmenter, et qu'on n'en craigne la diminution et le refroidissement.

C'est donc un effet nécessaire de l'amour sincère et véritable du prochain de nous faire craindre tout ce qui peut ralentir cet amour. Tous les nuages qui obscurcissent tant soit peu l'éclat de la charité sont pénibles à la charité. Tout ce qui l'empêche de se répandre avec liberté l'afflige, et elle tend toujours à donner un cours libre à ses mouvements, et à écarter tous les obstacles qui peuvent les arrêter ou les troubler.

Or, il n'y a rien qui cause plus ordinairement ce mauvais effet que les impressions désavantageuses que l'on conçoit du prochain,

(a) *Ps*, CXVIII. conc. VIII, n 4. (b) *Ps.*, CXVIII, 20.

ou sur les rapports que les autres nous en font, ou sur les idées que nous nous en formons nous-mêmes. Et par conséquent il n'y a rien sur quoi la charité doive veiller davantage.

Ces impressions sont capables d'affaiblir la charité en bien des manières.

1° Quelque soin que nous prenions de ne point juger, elles nous y donnent néanmoins de la pente; car ces impressions sont des espèces de soupçons, et les soupçons disposent aux jugements, et si ces jugements sont téméraires, ils peuvent non-seulement blesser, mais éteindre même la charité, parce que les jugements téméraires peuvent être des péchés mortels, selon saint Thomas[a]. Ainsi quoique ces impressions ne soient pas encore des maladies formées, on les doit prendre néanmoins pour des avant-coureurs et des présages d'une maladie qui nous menace. Ce sont comme les premiers frissons d'une fièvre dangereuse qui doit suivre, à moins qu'on ne la prévienne par les remèdes que la prudence chrétienne nous peut fournir.

2° Elles nous rendent suspect le bien même que nous voyons dans les autres, et elles empêchent ainsi d'y prendre part, et par la joie qu'on en devrait ressentir, et par les actions de grâces qu'il serait juste d'en rendre à Dieu : ce qui est un très grand mal. Car Dieu partageant ses grâces aux divers membres qui composent le corps de son Fils, qui est l'Église, et ne les donnant pas toutes à tous, il veut pourtant qu'elles leur deviennent toutes communes par la joie et par l'action de grâces qui les en rendent tous participants. Nul ne peut dire que ses propres grâces lui suffisent sans celles des autres : ce qui faisait dire à David : *Particeps ego sum omnium timentium te, et custodientium mandata tua*[b]. « Je suis uni avec tous ceux qui vous craignent et qui gardent vos commandements. »

3° Elles disposent insensiblement à prendre en mauvaise part des paroles ou des actions innocentes d'elles-mêmes, et dont on n'aurait point été choqué, si l'esprit n'avait point déjà été prévenu de quelque soupçon. Une impression devient la source d'une autre, et le pis est qu'on ne s'aperçoit presque point de toutes ces mauvaises suites, parce qu'on ne remonte jamais jusqu'à la source, qui est la témérité de la première impression.

4° Comme elles arrêtent le cours de notre charité vers ceux dont on conçoit ces opinions désavantageuses, elles produisent

(a) 1. 2 q. LIII, art. 1. (b) *Ps* CXVIII. 63.

souvent le même effet dans leur cœur, parce que souvent on ne les supprime pas si bien qu'ils ne s'en aperçoivent. Notre refroidissement en produit un pareil en eux que Dieu nous impute, à cause de l'occasion que nous y avons donnée. Ainsi l'on s'éloigne insensiblement les uns des autres, et s'il reste encore quelque charité, elle est tellement couverte par les nuages des soupçons qu'elle demeure sans action.

## CHAPITRE II.

**Que quoique l'on ne soit pas obligé de rejeter toutes les impressions désavantageuses au prochain, il faut néanmoins être toujours disposé à les quitter si on nous en éclaircit; qu'il faut même aller au devant des éclaircissements. Combien ce devoir est mal pratiqué.**

Il faut donc éviter ces impressions le plus que l'on peut; c'est la conclusion où la raison conduit. Mais on ne le peut pas toujours; car il y a des impressions fondées sur une telle évidence qu'il n'est pas possible de s'en défendre. On ne peut pas aussi établir pour règle, de n'écouter aucun rapport désavantageux au prochain : car si ces rapports sont vrais, et s'ils nous sont nécessaires ou utiles, nous devons les écouter. Or il y en a de cette nature. Quand Jésus-Christ veut que nous prenions deux témoins des fautes que nous désirons de corriger dans nos frères, il oblige ces témoins de les voir; et quand il ordonne de le dire à l'Église, il veut que l'Église les écoute. Puisqu'il nous porte à gémir des maux de l'Église, il ne prétend pas que nous nous devions fermer les yeux pour ne les pas voir. Puisqu'il veut que nous jugions des faux prophètes par leurs œuvres, il suppose que nous les discernions. Enfin, puisqu'il nous oblige de traiter avec les hommes et de diversifier notre conduite, selon leurs différentes dispositions, il veut bien sans doute que nous ne nous aveuglions pas sur ce qui nous en paraît, sans quoi il serait impossible de ne pas tomber dans ces pièges des hommes, qu'il nous commande d'éviter par ces paroles : *Cavete autem ab hominibus*[a]. « Or, donnez-vous de garde des hommes. »

Il n'y a donc proprement que les impressions fausses et téméraires qu'on soit obligé de rejeter et de détruire. Il suffit à l'égard des véritables, quand elles sont contraires au prochain, que nous ne les recevions qu'avec peine; que Dieu voie dans notre cœur que nous serions bien aises qu'elles fussent fausses; qu'elles ne

(a) Matt., x, 17.

servent pas d'une nourriture agréable à notre malignité, mais d'un objet de douleur à notre charité ; et qu'en un mot nous les regardions de la même sorte que nos propres maux, dont nous ne désirons jamais la continuation et l'accroissement.

Mais si cette disposition est sincère, il faut par nécessité qu'elle nous donne de la joie quand nous avons lieu de quitter cette impression, et qu'on nous fait connaître que nous nous sommes trompés. C'est par là que nous pouvons juger du fond de notre cœur. Car si on ne nous arrache au contraire ces opinions qu'avec peine, si nous sentons un secret dépit contre ceux qui nous désabusent, si nous n'avons des yeux que pour voir ce qui favorise nos soupçons, et que nous n'en ayons point pour tout ce qui en découvre l'incertitude ou la fausseté, c'est une marque que nous y avons de l'attache, et que bien loin de les regarder comme un fardeau qui nous charge et dont nous serions bien aises d'être délivrés, nous y prenons un secret plaisir qui naît de la corruption de notre cœur.

La charité demande même plus que cela. Elle ne nous fait pas seulement recevoir avec agrément tout ce qui est capable d'effacer ou de diminuer nos soupçons, quand on s'offre à nous détromper ; mais elle nous oblige même souvent d'aller au devant de la vérité, et de chercher de nous-mêmes les éclaircissements que nous en pouvons trouver. Car elle nous fait regarder ces éclaircissements comme un bien qui mérite d'être recherché, comme la délivrance d'un mal et d'une tentation, et enfin comme un devoir de justice que l'on doit pratiquer ; puisque nous voudrions tous que les autres pratiquassent envers nous-mêmes cette équité de s'éclaircir autant qu'ils pourraient de la vérité, au lieu de demeurer dans les impressions désavantageuses qu'on leur aura données de nous.

Il n'y a rien de plus évident que la justesse et l'importance de ce devoir. Cependant, il est ordinairement très mal pratiqué ; car la plupart du monde est également facile à recevoir des impressions et néglige à s'en éclaircir. Comme il est plus commode de les supposer pour vraies que d'examiner si elles le sont, l'amour-propre fait prendre ordinairement ce parti, et il n'a pour cela qu'à laisser agir les deux grands ressorts de la conduite des hommes : la paresse et la vanité[1]. La paresse nous éloigne du soin de nous informer exactement des choses, parce que ce soin est toujours accompagné de quelque sorte de peine. La vanité, nous attachant à nos opinions, nous fait appréhender d'être obligés

de nous en dédire et d'avouer que nous avons été légers et crédules. C'est par là que les impressions les plus fausses deviennent perpétuelles, et qu'il y a si peu de personnes qui s'en défassent parfaitement. Lorsqu'on ne peut les conserver entièrement, on en conserve toujours quelque chose, parce qu'on veut toujours donner à l'amour-propre la consolation de ne s'être pas trompé sans quelque raison. Ceux mêmes qui, par un mouvement de conscience, s'abstiennent de juger absolument, sont plus aises de demeurer dans un état de suspension que d'en sortir par un entier éclaircissement; car l'amour-propre ne laisse pas de trouver son compte en cet état. Si on ne condamne pas les gens, on se croit aussi dispensé par là de les justifier, de les défendre, de prendre leur parti, de les approuver. On affaiblit par ce doute les louanges qu'on leur donne, on obscurcit l'éclat de leur vertu, et on les tient à son égard dans un état de rabaissement en les regardant comme des personnes suspectes.

Comme la charité nous inspire des sentiments tout opposés à ceux de l'amour-propre, elle nous fait prendre une conduite toute différente. Et pour exprimer en peu de paroles les degrés par où elle nous fait passer : 1° Elle fait que nous ne recevons ces impressions désavantageuses au prochain que par nécessité et par contrainte; 2° elle nous porte à les retenir dans de justes bornes, et à éviter de prendre pour certain ce qui ne l'est pas; 3° elle nous fait toujours désirer sincèrement qu'on nous ôte ces impressions, et écouter favorablement ceux qui entreprennent de le faire; 4° elle porte à embrasser avec joie tous les moyens de s'éclaircir de la vérité, et de se défaire entièrement de ces impressions qui tiennent ses mouvements en une espèce de contrainte, en gardant néanmoins certaines mesures que la prudence prescrit pour ne commettre point ceux qui auraient rapporté ces choses, et ne les pas rendre odieux en découvrant que c'est par eux qu'on les sait.

Il y a des gens qui n'osent s'éclaircir de leurs soupçons de crainte de choquer ceux dont ils les ont conçus en s'en ouvrant à eux; mais il y a bien de l'apparence que l'amour-propre a plus de part dans cette réserve que la charité. La charité n'est pas si timide, parce qu'elle ne suppose pas si facilement que ceux à qui l'on expose ces soupçons s'en puissent blesser. Elle croirait leur faire injure de leur attribuer une délicatesse aussi injuste que celle-là; elle sait même entrer dans ces éclaircissements d'une manière si simple et si humble qu'il est presque impossible de s'en blesser; car, bien loin de faire paraître de l'attache à ces soup-

çons, elle fait voir, au contraire, qu'elle ne désire rien davantage que de les quitter en changeant de sentiment. On ne s'offense guère contre ceux qui demandent à être éclaircis avec cet esprit. Mais ce qui fait que l'on se choque d'ordinaire de ces éclaircissements, c'est que l'on témoigne souvent plus d'envie de conserver ses opinions que de s'instruire si elles sont véritables.

Si l'on suivait ces règles et cette conduite, on verrait évanouir la plupart des différends qui affaiblissent la charité entre les personnes qui font profession de piété; car il y en a peu qui ne soient produits ou qui ne soient entretenus par ces impressions téméraires dont on ne s'éclaircit point. Mais le mal est que chacun voudrait que les autres pratiquassent cette justice envers lui, et qu'il y en a bien peu qui se mettent en peine de la pratiquer eux-mêmes à l'égard d'autrui. Il ne faut pas néanmoins que cette injustice commune nous rebute et nous empêche de faire envers les autres ce que la charité nous prescrit, puisque cette injustice est un mal pour ceux qui y tombent, et que la charité trouve sa récompense en elle-même et qu'elle est toujours une source de biens pour tous ceux qui suivent ses mouvements et ses règles.

## CHAPITRE III.

**Ce que l'on doit aux autres quand ils nous soupçonnent injustement de quelques fautes. Règles et exemples de saint Augustin sur ce point.**

Voilà ce que l'on doit au prochain quand on a conçu des impressions à son désavantage. Mais que devons-nous faire quand ce sont les autres, au contraire, qui sont prévenus contre nous par des soupçons injustes et injurieux? Suffit-il de les souffrir en patience, et de n'en faire point de plaintes aigres et passionnées? Ce serait déjà quelque chose de garder envers eux cette modération. Mais si l'on consulte néanmoins la règle de la charité, on verra que pour y satisfaire il faut souvent aller plus avant; car on a quelquefois sujet de considérer ces impressions comme des maladies dangereuses pour le prochain, et de juger en même temps qu'il n'y a que nous qui y puissions remédier ou au moins que nous y pouvons plus que personne. Or, dans ces deux circonstances, peut-on douter que la charité ne nous oblige de faire tout ce qui nous est possible pour détruire en eux ces préventions, soit en les éclaircissant de la vérité, soit en employant d'autres moyens propres à leur donner d'autres sentiments de nous, soit enfin en évitant tout ce qui peut fortifier leur préoccupation?

C'est saint Augustin qui enseigne ces maximes et qui les a lui-même pratiquées d'une manière admirable. Il regarde ces soupçons contre l'honneur du prochain comme un mal si dangereux qu'il l'appelle un poison capable de faire périr les âmes. « Il est à souhaiter, dit-il, que ceux qui ont ces pensées témoignent publiquement ce qu'ils ont dans le cœur, afin que l'on puisse employer toutes sortes de remèdes, plutôt que de permettre qu'ils périssent sans qu'on le sache par le poison de ces pernicieux soupçons : » *Quam ut taciti pereant perniciosis suspicionibus venenati*[a].

Il enseigne que l'on ne doit pas se contenter du témoignage de sa conscience, et que la charité qui ne cherche pas ses intérêts, obligeant à faire le bien non-seulement devant Dieu, mais aussi devant les hommes, il faut plutôt tâcher de les persuader de la fausseté de leurs soupçons que de les reprendre de ce qu'ils les font paraître. *Magis sat agendum est, quomodo persuadeatur hominibus, falsum esse quod suspicantur, quàm quomodo arguendi sunt, qui suspiciones suas vocibus, verbisque declarant*[b].

Il établit ailleurs comme une maxime indubitable : « Qu'encore que celui qui méprise les louanges des hommes méprise aussi leurs soupçons téméraires, néanmoins s'il est vraiment homme de bien, il ne méprise point leur salut, parce qu'il a tant d'amour pour la justice qu'il aime même ses envieux, et qu'il désire de les corriger, afin de les avoir pour compagnons de sa félicité[c]. »

Enfin, comme il est clair que ceux qui nous soupçonnent injustement de quelques fautes ne sont pas plus indignes de notre charité que ceux qui nous outragent, on leur peut bien appliquer ce que saint Augustin dit de l'obligation que ceux qui ont souffert quelque injure, ont de guérir l'âme de celui qui la leur a faite. « Cet homme, dit-il, vous a outragé, et en vous outrageant, il s'est fait lui-même une grande plaie, et vous, vous négligez cette plaie de votre frère; vous le voyez périr, et vous ne vous souciez pas qu'il périsse. Votre silence à son égard est plus criminel que l'outrage qu'il vous a fait[d]. » *Pejor es tacendo, quàm ille conviciando.* « Oubliez donc les injures qu'on vous fait; mais n'oubliez pas la plaie de votre frère. »

Ce sont les règles que ce saint docteur établit, et il les a lui-même pratiquées dans une occasion importante; car ayant été soupçonné par Albine, illustre dame romaine, d'avoir contribué

(*a*) August., CXXV, 1. (*b*) *Ib.* (*c*) *De civitate Dei*, l. V, c. XIX.
(*d*) August., *Serm.*, LXXXII, n. 7.

par intérêt au serment que Pinien fit au peuple d'Hippone, de ne sortir jamais de leur ville, et de ne point recevoir l'ordination qu'à Hippone, au lieu de faire des plaintes d'un soupçon si mal fondé, il se crut obligé de s'en purger par serment, et il le fit avec une humilité édifiante, sans faire aucun reproche à Albine, et sans avoir d'autre vue que de guérir en elle les plaies qu'elle avait reçues par ce soupçon : *Sananda ista in vobis, non accusanda sunt; et nostra purganda vobis est fama, si est Domino purgata conscientia*[a].

Ce même saint ayant repris d'une manière un feu forte, quoique sans nommer personne, l'erreur d'un évêque qui croyait que Dieu était corporel, et qu'il pouvait être vu des yeux du corps, et cet évêque s'en étant tellement blessé qu'il refusa de le voir, quoiqu'il s'offrît à lui en demander pardon, soupçonnant peut-être que c'était par artifice qu'il témoignait tant de désir de l'apaiser ; saint Augustin, au lieu de se choquer de ce soupçon, ne pensa qu à adoucir cet évêque et à lui ôter cette impression. Et il n'y a rien de plus humble que la manière dont il le fait. Il condamne d'abord la dureté de ses paroles : « J'ai été, dit-il, imprudent et excessif dans cette répréhension, et je n'ai pas assez pensé à ce que je devais à mon frère et à mon collègue dans l'épiscopat. Bien loin de me défendre sur ce point, je me condamne ; bien loin de m'en excuser, je m'en accuse. Je demande seulement qu'on me pardonne, et que cette offense nouvelle soit couverte par le souvenir de notre ancienne amitié. » Et pour détruire le soupçon que cet évêque avait d'avoir été méprisé par lui, et que ce fût par tromperie qu'il recherchât son amitié, il prie un autre évêque, qu'il prend pour médiateur, de lui ôter ces pensées. « Assurez-le, dit-il, de ma sincérité, et faites-lui bien connaître avec quels sentiments de douleur je vous ai parlé de son mécontentement, combien je suis éloigné de le mépriser, combien je crains Dieu en sa personne, et combien je regarde en lui notre chef, dans le corps duquel nous sommes tous frères. » *Noverit quàm non eum contemnam, et quantùm in illo Deum timeam, et cogitem caput nostrum in cujus corpore fratres sumus*[b].

(*a*) August., ep. CXXVI, n. 9. (*b*) Ep. CXLVIII, n. 4.

## CHAPITRE IV.

**Ce que l'on doit faire quand on juge les éclaircissements inutiles. Qu'il ne faut pas prétendre guérir les soupçons en un moment. Utilités qu'on peut tirer des soupçons injustes qu'on a de nous.**

Voilà ce que saint Augustin a cru qu'on devait pratiquer dans les occasions où l'on a sujet d'espérer de pouvoir guérir les soupçons des autres, en leur rendant compte de sa conduite, et en les informant de ses vraies intentions. Que si l'on juge avec sujet que ces sortes d'éclaircissements seraient inutiles, comme il arrive assez souvent, la charité nous devrait alors appliquer à chercher d'autres moyens de détruire ces préventions, non parce qu'elles nous sont injurieuses, mais parce qu'elles peuvent nuire à ceux qui les ont. Ainsi, au lieu des plaintes et des reproches, qui ne servent qu'à aigrir les esprits, il faudrait essayer de faire paraître, à ceux qui sont prévenus contre nous, une disposition toute contraire à celle qu'ils nous attribuent. S'ils croient que nous n'avons pas d'estime ni d'affection pour eux, il faudrait tâcher de les convaincre, par des preuves effectives, que nous les aimons et les estimons véritablement. S'ils s'imaginent qu'on se défie d'eux, il faudrait chercher des occasions de leur donner des marques de confiance. S'ils nous soupçonnent de quelque défaut que nous n'ayons pas, il faudrait travailler à leur ôter peu à peu cette impression, en évitant ce qui la peut ou entretenir ou augmenter, et en agissant avec eux d'une manière capable de la détruire ; et, par ce moyen, bien loin que ces préventions nous fussent nuisibles, elles nous donneraient moyen de nous corriger de divers défauts, et de nous enrichir par la pratique d'un grand nombre de vertus.

Souvent même il ne serait pas besoin, pour dissiper ces soupçons, d'une application si expresse. Il suffirait de les dissimuler et de continuer d'agir à l'ordinaire avec ceux qui les ont, sans leur témoigner qu'on s'en aperçoit. L'uniformité de notre conduite les ferait évanouir peu à peu, et les esprits se trouveraient changés sans même qu'ils s'en aperçussent ; mais notre impatience gâte tout. Nous ne pouvons attendre les remèdes lents. Nous voudrions emporter les esprits de force, c'est-à-dire que nous voudrions les faire agir contre leur nature.

Quoiqu'un homme se soit blessé par sa faute, quoiqu'il se soit fait malade par le déréglement de sa vie, on ne prétend pas néanmoins le guérir de ses blessures et de ses maladies en lui faisant

des reproches ; on a recours aux remèdes qui sont propres à son mal, et l'on ne s'étonne pas que ces remèdes n'agissent qu'avec le temps. Or, on ne doit point distinguer en ce point les maladies de l'esprit de celles du corps ; quelque volontaires qu'elles soient, elles n'en sont ni moins opiniâtres, ni moins durables. C'est mal connaître la nature de l'esprit de l'homme que de s'imaginer que lorsqu'il est une fois préoccupé, que l'amour-propre a pris intérêt dans un sentiment, qu'il s'est formé une pente dans le cœur à juger d'une certaine manière, on puisse en peu de temps effacer toutes ces impressions : il faut, pour changer de sentiment, que l'esprit acquière de nouvelles lumières, qu'il s'y familiarise, qu'il perde une certaine défiance que les opinions dont il est prévenu lui donnent de tout ce qui y est contraire, que l'amour-propre s'accoutume peu à peu à souffrir le reproche de s'être trompé, et qu'il oublie en quelque sorte qu'il avait pris un autre parti. Tout cela a besoin de temps, et c'est être ridicule que de prétendre que, parce que des soupçons nous regardent, on s'en doive défaire sur le champ, et que l'esprit des hommes doive agir en notre considération d'une manière extraordinaire.

Peut-être même qu'il y a plus de mal dans cette délicatesse qui nous fait souffrir avec tant d'impatience les soupçons injustes qu'on conçoit de nous, qu'il n'y en a dans ces soupçons dont nous nous plaignons. On juge des autres selon ses lumières, et ceux qui en ont peu en jugent quelquefois assez mal, sans que pour cela leur cœur y prenne beaucoup de part. Souvent même ils ont de la charité pour ceux qu'ils condamnent injustement, et seraient très disposés à les servir. Au lieu que cette impatience que nous éprouvons dans les mauvais jugements qu'on fait de nous est un défaut qui vient certainement de la corruption du cœur et de l'orgueil dont il est plein.

Que savons-nous si Dieu ne permet point quelquefois qu'on juge moins favorablement de nous, et qu'on nous soupçonne injustement, pour nous faire mieux connaître cette plaie, et pour nous donner moyen d'en guérir ? Que savons-nous même s'il n'a point attaché notre salut à l'usage de ce moyen ? Ainsi, en nous en plaignant, nous nous plaignons en effet d'un remède favorable que Dieu nous offre. Nous nous opposons aux desseins de sa miséricorde sur nous. Nous méprisons ses grâces, et nous refusons d'entrer dans les voies de notre salut[2].

---

# NOTES.

Note 1, page 306. — « La promptitude à croire le mal sans l'avoir examiné, est un effet de l'orgueil et de la paresse. On veut trouver des coupables, et on ne veut pas se donner la peine d'examiner les crimes... » La Rochefoucauld, *Maximes*, CCLXVII.

Note 2, page 312. — On peut rapprocher de l'essai qu'on vient de lire un chapitre du chancelier Bacon sur le même sujet, *Sermones fideles*, XXXI, t. III, p. 310, de l'édition de M. Bouillet. Bacon donne à peu près les mêmes conseils que Nicole : « Le soupçon est fils de l'ignorance, dit-il ; aussi le vrai remède à cette infirmité est de s'éclairer... » — « Le meilleur expédient pour sortir du labyrinthe des soupçons, dit-il encore, c'est de les avouer franchement à la personne même qui en est l'objet. » Mais il y a chez Nicole une partie qui manque absolument chez le philosophe anglais ; c'est la dernière où il examine comment nous devons accueillir les soupçons dont nous sommes l'objet.

---

# DES RAPPORTS.

## CHAPITRE PREMIER.

**Que les règles qu'on doit garder dans les rapports sont peu connues, quoique très importantes; que peu de personnes se font justice sur ce point. Pourquoi il est difficile de n'y faire point de fautes. Jusqu'où il faut s'attacher à ces règles.**

On ne voit presque personne qui ne se plaigne des rapports qu'on fait de lui, et qui ne prétende que les autres violent à son égard les règles de l'honnêteté et de la justice. Et comme ces sortes de plaintes n'ont pas seulement lieu dans le monde, mais parmi les personnes même de piété et dans les sociétés les plus réglées, il semble qu'on a droit d'en conclure que les règles sur lesquelles on doit juger de l'équité et de la nécessité des rapports ne sont pas assez connues. Cependant on peut dire qu'il n'y a guère de devoir plus important que de s'en éclaircir, puisque les rapports indiscrets sont la cause la plus ordinaire des brouilleries et des divisions qui arrivent non-seulement dans les amitiés particulières, mais aussi dans les sociétés; et qu'il est difficile qu'on n'y fasse beaucoup de fautes, si l'on n'est instruit des règles qu'on y doit garder.

Ce qui est étrange, est que chacun se plaignant des autres sur ce point, personne ne croit donner sujet aux autres de se plaindre de lui. On en voit assez qui disent des autres que ce sont des gens qui prennent tout de travers, qui le rapportent de même, qui gâtent et empoisonnent les discours les plus innocents, qui n'ont aucune fidélité ni aucun secret; mais l'on n'en voit point qui s'attribuent ces défauts, et qui croient manquer de sincérité ni d'honnêteté. Enfin chacun ferait volontiers cette loi, qu'il lui serait permis de rapporter tout ce qu'il voudrait des discours des autres, et qu'il ne serait permis à personne de rien rapporter ses siens.

Mais comme tout le monde prétendant à ce privilége, personne ne l'obtient en effet, il faut faire état que les choses iront toujours à peu près comme elles vont; que le monde suivra toujours ses

fantaisies et ses passions; qu'on trouvera toujours des gens qui se permettront de rapporter ce qu'il leur plaira, et qui se plaindront des rapports qu'on fera d'eux : et ainsi il ne faut penser qu'à se régler soi-même, pour garder sur ce point à l'égard des autres ce que l'honnêteté, la charité et la justice demandent de nous.

C'est aussi presque le seul intérêt réel que nous y ayons; car pourvu que nous ne fassions point nous-mêmes de fautes, l'indiscrétion et la malignité des autres ne nous sauraient guère nuire. Ce sont des maux pour eux, et souvent pour ceux qui les écoutent; mais non pour ceux de qui on fait ces rapports, s'ils les souffrent comme il faut. Dieu s'en sert même quelquefois pour leur procurer de très grands biens, et pour faire réussir par là les desseins que sa miséricorde a sur eux. Ainsi nous n'avons qu'à être en garde contre nous-mêmes, et nous serons à couvert de tout le reste.

L'on y est d'autant plus obligé qu'à moins que d'être fort attentif sur soi-même, il est difficile d'éviter de faire des fautes de ce genre-là; parce que la discrétion n'a pas de règles bien certaines et bien précises, et qu'on ne peut guère établir sur ce point des maximes générales. Il n'est pas vrai qu'on ne puisse jamais rien rapporter de ce qu'on nous a dit. Il n'est pas vrai qu'il ne soit jamais permis de rapporter ce qui peut déplaire à ceux qui l'ont dit. Il n'est pas vrai qu'il soit permis de rapporter tout ce qu'on peut redire sans leur déplaire. Et enfin, à l'exception de la maxime qui ordonne de ne rien rapporter que de vrai, toutes les autres ne sont pas universellement vraies, et il les faut toutes resserrer par diverses conditions pour les rendre justes.

Mais il n'est pas inutile néanmoins de savoir ces règles, et de les avoir présentes, parce qu'il faut s'y attacher, à moins qu'on ne voie clairement qu'on est dans le cas de l'exception. Il n'est point besoin de raisons particulières pour observer les lois générales du secret; mais il en faut de très claires et de très pressantes pour s'en dispenser. De sorte que lorsqu'il y a le moindre doute, il faut prendre le parti de la règle, et non celui de l'exception. C'est là la première des maximes qu'on doit avoir dans l'esprit sur ce sujet : et elle suffirait même pour nous marquer notre devoir dans la plupart des rencontres, car l'on ne manque guère au secret que par une légèreté qui nous fait passer pardessus les doutes et les scrupules raisonnables que nous sentons tout formés dans notre esprit.

## CHAPITRE II.

**Fondement de l'obligation au secret. Convention secrète entre les hommes sur ce point. Pourquoi les religieux n'y sont point compris. Qu'il n'est pas nécessaire que le secret ait été promis pour y être obligé.**

Le fondement général de l'obligation que l'on a communément au secret à l'égard de ce que l'on nous dit dans l'entretien, est que Dieu ayant eu en vue dans toutes ses lois de lier les hommes entre eux, et de les faire vivre dans une société réglée, tout ce qui détruit cette société doit être regardé comme mauvais et pernicieux. Or, il est clair qu'il serait impossible que cette société subsistât, si les hommes étaient en une continuelle défiance les uns des autres; s'ils se regardaient tous comme ennemis, et s'ils ne croyaient pas pouvoir communiquer leurs pensées à qui que ce soit avec sûreté. C'est une gêne dont le commun du monde n'est pas capable, que d'être toujours en garde pour ne rien dire qui puisse être mal pris. On ne saurait même éviter absolument cet inconvénient; car les esprits étant différents, ce que l'un croit bon, paraît souvent mauvais à un autre. Il y a d'ailleurs mille choses qui n'ont rien de mauvais quand on les dit, et qu'on ne saurait néanmoins redire sans imprudence et sans danger. De sorte que si ceux à qui on parle croient avoir droit de rapporter tout ce qu'on leur dit, il n'y a presque point d'entretiens dont on ne doive craindre de mauvais effets.

Aussi ne se porte-t-on à parler aux gens avec quelque confiance, qu'en les supposant dans une autre disposition, et en se persuadant qu'ils ont quelque sorte de fidélité et de secret. Et comme chacun peut juger que l'on s'y attend, et que l'on compte sur cela, on peut dire que l'on s'y engage en écoutant ce que les autres nous disent; qu'on leur promet le secret, et qu'ainsi on est obligé de le garder, non-seulement par la considération de l'utilité commune, mais en vertu de cette convention secrète. Si l'on n'avait point de dessein de s'y obliger, il fallait le déclarer, et faire en sorte qu'on n'eût pas sujet de s'y attendre, puisqu'il est raisonnable que ceux qui ne veulent pas observer les lois communes qui sont reçues parmi les hommes, avertissent au moins les autres de leur disposition, afin qu'ils prennent leurs mesures sur cela.

C'est par cette raison qu'on ne peut blâmer la conduite des monastères, où l'on observe comme une règle de rapporter au su-

périeur tout ce qu'on entend dire de mal à ceux qui y vivent. Car la règle qui oblige à ces rapports étant connue de tous, chacun est suffisamment averti de ne rien dire que ce qu'il veut bien être rapporté. Après quoi ceux qui s'y hasardent s'en doivent prendre à eux, et non à ceux qui ne font que ce que l'on devait juger qu'ils feraient. Mais comme la même loi n'est pas établie dans le monde, et que ce serait même un mal de l'y établir, ceux qui manquent à ce qu'on peut attendre légitimement d'eux, blessent sans doute l'honnêteté et la justice, et il suffit, pour les juger coupables d'infidélité, qu'on ne leur ait parlé avec ouverture que dans la pensée qu'ils n'en abuseraient point, et qu'ils tiendraient secret ce qui ne pouvait être rapporté sans faire tort à celui qui l'aurait dit.

Il y en a qui ne manquent jamais, quand ils veulent qu'une chose ne soit pas redite, d'exiger expressément le secret. Et la coutume n'en est pas mauvaise, parce que cela applique davantage l'imagination de ceux à qui on parle, et les exempte de la peine de discerner s'ils peuvent ou ne peuvent pas rapporter ce qu'on leur a dit, puisqu'après avoir promis expressément le secret, il n'y a plus à délibérer. Mais outre que cette précaution serait assez incommode dans un long entretien, et qu'il y en a même qui seraient choqués qu'on eût si peu de confiance en leur discrétion, il est difficile de la pratiquer toujours, et il faudrait pour cela une application dont bien des gens ne sont pas capables. Il faut donc que le secret naturel supplée au défaut d'un engagement exprès, n'y ayant que cette seule différence entre l'obligation naturelle au secret, et celle qui vient d'une promesse expresse, que dans la dernière on ne laisse pas à celui qu'on y engage la liberté de discerner s'il peut ou ne peut pas rapporter ce qu'on lui a dit, au lieu que dans l'autre on s'en remet à sa discrétion, et l'on suppose qu'il aura assez d'honnêteté pour ne rapporter pas ce qu'il jugera être préjudiciable à celui dont il a appris ce qu'il sait. Mais l'obligation est pareille dans l'un et dans l'autre; et l'on peut dire en un sens qu'une personne vraiment honnête se doit croire d'autant plus obligée au secret, qu'on a pris moins de précaution avec elle, et qu'on s'est fié davantage à sa discrétion et à sa bonne foi.

Il n'y a qu'à consulter le fond de son cœur pour reconnaître l'équité de cette loi. Car qui est-ce qui ne voudrait pas que les autres la pratiquassent envers lui? Qui est-ce qui ne serait pas bien aise de trouver en eux cette exacte fidélité, et qui ne croit pas avoir sujet de se plaindre de ceux qui y manquent? Il s'ensuit donc, par

la règle générale de l'équité naturelle, que chacun est obligé de pratiquer cette fidélité envers les autres. Il ne faut point pour cela de promesses et de conventions expresses. La force de cette loi naturelle est plus grande que celle de toutes les promesses et de toutes les conventions; et l'on peut dire même que cette promesse s'y trouve, et que c'est ce qui est marqué par toutes les civilités ordinaires que l'on se rend dans le monde. Car si ces civilités sont sincères, comme elles le doivent être, elles signifient du moins que l'on n'est pas ennemi de ceux à qui on les rend; que l'on n'a point dessein de leur nuire, et que l'on est disposé à pratiquer à leur égard les devoirs de l'honnêteté commune. Or la moindre qu'on leur puisse rendre, est de n'abuser pas à leur préjudice de ce qu'ils nous auront dit.

Le droit du dépôt a toujours été sacré entre les hommes, et l'on a toujours cru avec justice qu'on ne le pouvait violer sans un excès de lâcheté et de perfidie : il n'est point besoin pour cela que celui qui confie son dépôt à un autre tire des assurances expresses de sa fidélité; il s'y engage suffisamment en le recevant. Or qu'est-ce que l'on fait dans un entretien particulier, sinon de rendre celui à qui on parle dépositaire des pensées secrètes qu'on lui confie? Soit donc que l'on exige expressément le secret, soit qu'on ne l'exige pas, c'est toujours un dépôt dont on ne doit pas croire pouvoir disposer que selon les intentions de celui qui l'a confié.

## CHAPITRE III.

**Obligation au secret s'étend aux ennemis, à ceux qui l'ont violé, aux personnes qu'on n'a entretenues qu'une fois.**

Il y a assez de gens qui se croient obligés à cette fidélité envers leurs amis; mais il y en a peu qui étendent cette obligation aux personnes ou indifférentes ou ennemies. Ainsi l'on pense être à couvert de tout reproche dans les rapports, quand on peut dire que l'on n'avait aucune liaison avec ceux qu'ils regardent, ni aucun engagement à les ménager. Mais ces excuses ne viennent que de ce qu'on a une idée trop basse ou trop étroite de la charité. Non-seulement un vrai chrétien n'est ennemi de personne, parce qu'il aime tous les hommes, mais il les aime même également, selon saint Augustin, en leur désirant à tous également le souverain bien. Que s'il témoigne plus d'affection à certaines personnes qu'à d'autres, c'est que les effets extérieurs de l'amitié étant bor-

nés, il les doit particulièrement à ceux auxquels la providence de Dieu l'a plus appliqué. Ce n'est donc pas l'affection qui lui manque, lorsqu'il ne la fait pas paraître extérieurement; c'est cette application. Or, dès lors qu'on entre en commerce avec quelqu'un par un entretien particulier, la Providence nous applique à lui, en nous donnant moyen de pratiquer la charité en son endroit; et par conséquent on est obligé de le traiter en ami, ce qui renferme au moins le devoir de n'abuser pas de sa confiance.

Mais faut-il étendre le secret à ceux mêmes qui l'auraient violé les premiers par des rapports indiscrets, et qui auraient abusé par malice ou par imprudence de la confiance qu'on leur aurait témoignée? Ne s'ôtent-ils pas par là le droit d'exiger des autres ce qu'ils n'ont pas eux-mêmes observé? Il semble d'abord que le premier sentiment nous conduise là; mais si l'on l'examine de plus près, on trouvera que c'est plutôt un mouvement d'indignation que de justice. Car que serait-ce que l'amitié, si chacun croyait être en droit de faire un magasin de tout ce qui échappe à ses amis, pour leur nuire au cas qu'ils viennent à manquer à leur devoir? Aussi saint Augustin marque également entre les qualités d'un homme de bien, de ne découvrir jamais ce qui lui a été confié, et de ne faire jamais rien qu'il craigne que l'on découvre : *Aliena peccata sibi commissa non produnt; quæ prodi timeant, ipsi nulla committunt* [a]. Il ne faut donc point faire dépendre son devoir de celui d'un autre, ni commettre des infidélités, parce qu'un autre en commet. Si un ami léger et infidèle ne mérite pas qu'on le ménage par son état présent, il le mérite par son état passé. Le secret est une dette de ce temps-là; et comme l'engagement n'était point conditionnel, il subsiste lors même que l'amitié ne subsiste plus : de même qu'on ne laisserait pas de demeurer débiteur à un ami léger et inconstant, si, après avoir emprunté de l'argent de lui, il venait à rompre avec nous.

Or ce qu'on a dit de l'amitié se peut dire de la confiance passagère que l'on prend en quelqu'un en s'ouvrant à lui de choses que l'on ne serait pas bien aise qu'il découvrît; car cette confiance est une espèce d'amitié qui, quoique moins forte et moins durable, se doit régler néanmoins par les mêmes principes. On doit aimer tous les hommes, comme nous l'avons déjà dit, et cet amour général devient amitié quand il est joint à la familiarité. Ainsi une familiarité de plusieurs années est une amitié de plusieurs années, et une

(a) Aug., ep. LXXIII, n. 10.

familiarité d'un jour est une amitié d'un jour. De sorte que, comme toute amitié oblige au secret de ce qui se dit pendant l'amitié, les amis d'un jour ou d'une heure sont obligés de se garder le secret de tout ce qu'ils se confient pendant ce jour ou pendant cette heure, et la perfidie de l'un ne pourrait nullement servir d'excuse à celle de l'autre[1].

## CHAPITRE IV.

**Exceptions légitimes de la loi du secret; qu'il ne faut pas s'en dispenser sur toutes sortes d'utilités. Que la volonté des autres n'est pas toujours la règle de ce que nous pouvons ou ne pouvons pas rapporter.**

Je n'ai prétendu jusqu'ici qu'établir la règle générale qui consiste à juger de ce que nous devons tenir secret et de ce que nous pouvons découvrir par la volonté et les intentions de ceux de qui nous l'avons appris, autant que cette volonté et ces intentions nous sont connues. Il est vrai néanmoins que cette règle souffre diverses exceptions, mais qui, se rencontrant assez rarement dans la pratique, ne détruisent nullement l'utilité de la règle. C'est, par exemple, une exception indubitable à cette loi du secret, quand une personne nous communique un dessein criminel qu'on peut empêcher en le découvrant; car, bien loin que l'on blesse la société civile en ne gardant pas le secret, on la blesserait en le gardant. Les crimes ne sont point matière de confiance, et le commerce de l'entretien n'est point destiné pour se communiquer l'un à l'autre de mauvais desseins[2]. Ainsi c'est celui qui fait ces détestables ouvertures, qui abuse le premier de ce lien de la société, et ceux qui redisent ces méchants discours, afin d'en empêcher les mauvais effets, font un bon usage de l'imprudence de ceux à qui ils échappent.

On doit dire de même de certains vices pernicieux à la société humaine et dangereux pour certains ministères; car s'il arrive que l'on nous les découvre dans un entretien de confiance, et qu'ensuite celui qui les a découverts veuille s'engager dans les emplois dont ces vices rendent incapables, ceux à qui l'on s'en est ouvert ne manquent point au secret s'ils empêchent ces malheureux engagements en découvrant ce qu'ils savent de ces personnes. Je sais, par l'aveu d'un homme, qu'il a de mauvais sentiments de la religion, et cependant je le vois près d'entrer dans l'état ecclésiastique; bien loin que ce soit une faute d'en avertir ceux qui l'en peuvent empêcher, ce serait une très grande faute de ne le pas faire.

Enfin, on peut encore excepter de la loi du secret certaines occasions où les gens découvrent dans l'entretien des desseins et des prétentions qui, sans être expressément mauvais, sont contraires néanmoins à d'autres prétentions et à d'autres desseins que nous croyons de bonne foi plus légitimes, et que nous sommes plus obligés de favoriser, pourvu que cette obligation soit si claire, que celui qui s'est découvert témérairement en puisse être lui-même convaincu ; car cette disposition où il pouvait connaître que nous étions, devait suffire pour l'avertir de ne se pas ouvrir à nous, et sa légèreté l'ayant porté à le faire, il ne paraît pas tout-à-fait injuste que nous profitions de son imprudence pour appuyer ce que nous prenons pour un plus grand bien ; mais il est aisé de voir que ce cas est assez rare, et qu'il ne fait pas ainsi une exception considérable à la loi du secret.

Ceux qui ont quelque conscience ou qui font profession d'en avoir, ne manquent guère à colorer de quelque prétexte d'utilité les rapports qu'ils font des autres, et croient par là être à couvert de tout reproche d'infidélité quand ils n'ont point d'engagement particulier au silence ; mais pour se préserver de cette illusion, il faut considérer que toute utilité ne suffit pas pour justifier ces rapports. Il faut qu'elle soit grande, certaine, et qu'on ne la puisse procurer par aucune autre voie ; car c'est un inconvénient réel que de manquer à la confiance qu'on a eue en nous. C'est une source de désunion, et c'est se priver du moyen de servir ceux que l'on commet ; c'est bannir l'ouverture du commerce de l'entretien. Enfin c'est faire quelque tort à la société humaine en la remplissant de défiance et de soupçons. Ainsi ce tort doit être au moins récompensé par quelque utilité certaine et considérable.

Quiconque se sent donc poussé à rapporter ce qu'il ne sait que par un entretien particulier, doit examiner toutes les conditions suivantes : si la chose dont il s'agit est bien certaine, et s'il ne s'est point mépris dans l'idée qu'il en a conçue, si elle est si constamment mauvaise qu'il n'y ait aucun lieu d'en douter, s'il est important qu'elle soit sue pour éviter quelque grand inconvénient, si cet inconvénient ne peut être évité que par ce moyen, s'il a pratiqué envers celui qui est intéressé tous les moyens prescrits par l'Évangile [a] pour l'en corriger. Et si ces conditions se rencontrant toutes, il se porte ensuite à la découvrir, ce ne doit être précisément qu'à ceux qui y peuvent donner ordre, et non à

(a) Matth., XVIII, 15; 16, 17.

ceux dont ces rapports ne serviraient qu'à satisfaire la curiosité ou irriter la malignité.

Il est donc très rare que la loi du secret reçoive les exceptions légitimes, et nous devons être beaucoup plus en garde contre les fausses raisons qui portent les hommes à s'en dispenser, et pour cela il est utile de faire souvent réflexion sur les conséquences terribles des indiscrétions qu'on y peut commettre; car dès lors que quelque rapport nous est échappé témérairement, nous n'en sommes plus les maîtres. Il se multiplie, il s'augmente, il se répand à l'infini, il sert d'instrument à la passion des uns et de nourriture à la malice des autres; il produit souvent des désunions et des animosités durables et permanentes, qui ont de longues et fâcheuses suites; il engage une infinité de gens en des fautes considérables, et toute cette multiplication de péchés sera imputée à ceux qui y auront donné lieu par leur imprudence.

Je n'ai considéré jusqu'ici que l'obligation au secret qui naît de l'intérêt commun de la société civile et de la fidélité, qui est une suite de cette amitié passagère que l'on contracte avec tous ceux qui nous parlent avec confiance; et ainsi j'ai pris leur volonté pour règle des rapports qu'on peut faire honnêtement de ce qu'ils nous auraient dit. Mais comme il s'ensuivrait de là qu'on pourrait redire tout ce qu'ils seraient bien aises qu'on rapportât, il faut ajouter qu'on est souvent obligé au secret par la règle générale de la charité, qui défend de rapporter bien des choses, quoique ceux qui les ont dites ne s'en tinssent point désobligés. Car on ne doit pas avoir seulement égard à leur volonté, mais aussi à leur utilité et à celle des autres. Il nous doit suffire que nous sachions que quelque rapport peut nuire réellement à quelqu'un pour ne le pas faire. En un mot, il faut régler ses rapports, non par ce que les gens veulent dans leur passion, mais par ce qu'ils doivent vouloir selon la raison : parce qu'on doit supposer que lorsque leur passion sera cessée, ils seront bien aises que l'on les ait ainsi ménagés, et que quand elle ne cesserait point, il ne faut pas s'en rendre les ministres pour nuire, ou aux autres ou à eux-mêmes.

Ainsi, un homme de bien ne tombera jamais dans ce défaut que saint Augustin appelle *une peste horrible,* de rapporter à ceux qui sont aigris contre d'autres les paroles d'animosité que ces personnes peuvent avoir dites contre eux, et il suivra sans peine cette maxime de ce saint docteur : « Qu'il ne suffit pas à un homme vaiment charitable de n'exciter ou de n'augmenter point par ses rapports les inimitiés des hommes, mais qu'il doit même tra-

vailler de tout son pouvoir à les étouffer et à les éteindre : » *Homini humano parum esse debet inimicitias hominum nec excitare nec augere male loquendo, nisi eas etiam extinguere benè loquendo studuerit* [a].

## CHAPITRE V.

Qu'on peut faire de grandes fautes en croyant trop légèrement les rapports. Bizarrerie des hommes dans cette crédulité, et sa source.

On peut, en suivant ces règles, éviter une partie des fautes que l'on commet en rapportant indiscrètement ce que l'on ne sait que par des entretiens particuliers. Mais ce n'est pas le seul défaut que l'on est obligé d'éviter sur cette matière. Celui de croire légèrement les rapports que d'autres nous font n'est guère moins important, et l'on peut dire qu'il est encore plus dangereux, parce qu'on est moins en garde de ce côté-là, et qu'on s'y laisse d'autant plus facilement aller qu'il semble qu'on y a moins de part. On croit que c'est à celui qui rapporte quelque chose à en répondre, et que l'on peut se reposer sur lui de la vérité des faits qu'il avance. Cependant il s'en faut bien que cela ne soit ; car l'âme de celui qui écoute ne demeure pas sans action. Elle croit, elle juge, elle se laisse aller à des passions ; elle agit même souvent en suivant ses passions, et si elle n'a pas eu sujet de déférer à ses rapports, ses jugements sont faux, ses passions injustes, ses actions déréglées.

Pour comprendre sur ce point l'injustice et la bizarrerie de l'esprit de la plupart des hommes, il ne faut que considérer que quand ils sont revêtus de certains ornements que l'ordre du monde a attachés aux juges, qu'ils sont assemblés dans un certain lieu et que les choses se proposent et se traitent avec certaines formes, ils agissent d'ordinaire d'une manière sage et équitable. Les discours d'une partie ne font point d'impression sur leur esprit, à moins qu'ils ne sachent ce que l'autre y peut répondre. Ils examinent scrupuleusement les preuves, ils rejettent celles qui sont fausses ou incertaines, ils donnent lieu à affaiblir les dépositions des témoins, ils ne s'arrêtent qu'à celles qui ne sont point détruites par des reproches raisonnables, et ils ne déclarent jamais un homme coupable des crimes qu'on lui impute, à moins qu'il n'en soit absolument convaincu. Le seul défaut de preuves leur suffit pour absoudre l'accusé et pour condamner l'accusateur. Et

(a) Aug., *Confess.*, l. IX, c. IX, n. 21.

quand ils manquent à quelques-unes de ces formes, ils se condamnent eux-mêmes de témérité et d'injustice. Mais quand il s'agit de juger de quelqu'un en particulier, sans pouvoir ni autorité, ils agissent bien d'une autre sorte. Toutes preuves leur suffisent, toute autorité leur est bonne, tout témoin est bien reçu, et sur le simple rapport de personnes, ou prévenues, ou mal informées, ou légères et sans jugement, on déclarera sans scrupule des gens coupables de tout ce que d'autres auront voulu leur imputer.

On dira peut-être qu'il est impossible d'apporter dans les jugements particuliers toutes les formalités des jugements solennels. Mais si l'on n'en observe pas l'appareil et la pompe, on devrait au moins en observer ce qui est nécessaire pour s'assurer de la vérité. Or il n'est pas moins nécessaire, pour former son jugement en particulier, de savoir ce que dit chaque partie, que pour en porter un jugement juridique. Ce qu'un témoin passionné, léger et inconsidéré, rapporte, dans un entretien, ne mérite pas plus de créance que ce qu'il dépose devant un juge, et il en mérite même beaucoup moins, parce que les serments que les juges exigent appliquent davantage les gens qui ont quelque conscience ou quelque honneur à ne rien dire de faux. Enfin, une preuve fausse et incertaine, est fausse et incertaine partout. Cependant ceux qui feraient conscience de juger dans les tribunaux sur des preuves et des témoins de cette nature, n'en font souvent aucune de condamner les gens en particulier, sur des preuves encore plus faibles, et des témoins encore moins recevables[3].

Il n'y a rien, sans doute, de moins raisonnable que cette inégalité de conduite ; mais elle a une cause bien effective dans la corruption du cœur des hommes. S'ils témoignent quelque équité dans les jugements publics, ce n'est pas qu'ils aiment réellement la justice ; ils l'aimeraient partout, s'ils l'aimaient véritablement : mais c'est, d'une part, que les formes auxquelles ils sont liés les empêchent de s'en écarter, et que, de l'autre, les fautes qu'ils commettraient en public ne demeureraient pas entièrement impunies, et seraient au moins vengées par le décri qu'ils s'attireraient, si elles ne l'étaient pas par des juges supérieurs.

Il n'y a rien de cela dans les jugements qu'ils font en secret sur les rapports qu'on leur fait. Il n'y a ni formes à garder, ni infamie à craindre. Ainsi, comme on a une entière liberté de suivre la pente de la nature, on la suit ; et cette pente porte à recevoir sans examen tout ce qu'on nous rapporte au désavantage du prochain, parce qu'on aime naturellement à voir les autres rabaissés et mé-

prisés, et qu'on craint au contraire naturellement la retenue et l'attention, qui ont toujours quelque chose de gênant et de pénible ; ce qui fait qu'on aime mieux juger au hasard que de prendre tant de peine pour bien juger.

## CHAPITRE VI.

### Diverses causes qui font faire de faux rapports de bonne foi.

Il suffit d'avoir quelque idée et quelque amour de l'équité pour condamner cette conduite. Mais de peur qu'en prenant même résolution de juger sainement des rapports qu'on nous fera, et de n'en croire aucun qui ne soit revêtu de circonstances qui le rendent entièrement assuré, on ne laisse pas de s'y tromper, en prenant pour certain ce qui ne l'est pas : il est bon de faire réflexion sur quantité de rapports qu'on remarque tous les jours, qui, paraissant constants et indubitables, se trouvent néanmoins, à la fin, très faux. Qui ne croirait, par exemple, le témoignage d'un homme sincère, qui dit qu'il a appris telle et telle chose de la propre bouche d'un autre ? Et cependant il arrive tous les jours des différends entre des personnes sincères, dans lesquels l'un soutient qu'il n'a point dit ce que l'autre soutient qu'il a entendu, sans qu'il y ait lieu pour cela de soupçonner ni l'un ni l'autre de mensonge et de fourberie. Cela peut arriver en mille manières que l'on découvrirait aisément si on y voulait faire attention. On corrige à tout moment dans ce qu'on écrit des équivoques qui s'y glissent, de peur qu'elles ne portent de faux sens dans l'esprit des autres. On prévient les doutes qui se peuvent exciter dans leur esprit sur ce qu'on leur propose, et les fausses conséquences qu'ils en pourraient tirer : et avec tout cela on n'évite pas toujours que ce qu'on écrit ne soit mal pris et mal entendu, et qu'on ne soit obligé à de longs éclaircissements. Que doit-il donc arriver dans des entretiens passagers où l'on n'apporte ni soin, ni application, ni précaution, où l'on n'exprime la plupart des choses qu'imparfaitement, et s'en remettant souvent à l'intelligence de ceux à qui l'on parle ? Et qui peut s'étonner qu'ils soient souvent pris à contre-sens, en sorte que l'un s'imagine avoir entendu ce que l'autre n'a jamais prétendu dire ?

Le sens de nos expressions n'est pas tout renfermé dans les termes dont on se sert pour s'exprimer : il dépend quelquefois des discours qui ont précédé. Un ton, une inflexion, un geste, un air

du visage en change la signification, et souvent même il dépend des pensées que l'on suppose dans ceux à qui on parle : de sorte que si, faute d'attention, ils ne prennent pas garde à cette suite, à ce ton, à cet air, ou si l'on s'est trompé en leur attribuant certaines pensées qu'ils n'avaient point, et qui faisaient néanmoins partie du sens, ils se trompent presque nécessairement dans l'intelligence de ce qu'on leur dit, et conçoivent tout un autre sens que celui qu'on leur voulait faire concevoir.

Il naît de là une méprise encore plus surprenante. C'est que comme notre âme n'est accoutumée à concevoir les choses que par le moyen des paroles, toutes les fois que des gens prennent à contre-sens ce qu'on leur dit, cette fausse impression se peint dans leur imagination, avec de certains termes, dont ils empruntent une partie de ceux qui parlent, et ils en fournissent l'autre. Mais dans la suite, le souvenir de ce qu'ils ont ajouté s'effaçant de leur esprit, ils ne distinguent plus ce qu'ils ont ouï de ce qui vient d'eux ; et ainsi ils attribuent de bonne foi à celui qui les a entretenus toutes les paroles qui marquent la fausse impression qu'ils ont conçue, parce qu'ils la trouvent dans leur esprit revêtue de ces paroles.

Il y en a de même qui, faisant des récits des entretiens qu'ils ont eus avec quelqu'un, et ne se souvenant plus exactement des choses, le font parler selon un souvenir confus qui leur en reste. Que si on leur demandait alors s'ils sont bien assurés de ce qu'ils rapportent, ils diraient que non, et qu'ils n'en voudraient pas être garants Mais dans la suite ils viennent à quitter leur doute, et à acquérir l'assurance qu'ils n'avaient pas d'abord, et cela d'une manière assez plaisante. Car en faisant ces récits, ils se les impriment fortement dans la mémoire, et ils oublient au contraire cette disposition de défiance et d'incertitude avec laquelle ils les avaient faits d'abord, de sorte qu'ils s'imaginent ensuite que ce souvenir exact est un effet des choses mêmes, au lieu qu'il ne vient que du récit fréquent qu'ils en ont fait.

Il est donc juste, quand on accuse quelqu'un d'avoir dit quelque chose qui peut retomber ou sur lui, ou sur quelque autre, de s'informer, avant que de croire ce rapport, si ceux qu'il regarde en demeurent d'accord ; et quand on apprend qu'ils le désavouent, il faut suspendre son jugement, et chercher dans les circonstances du rapport de quoi se déterminer de côté ou d'autre. Car il est quelquefois plus profitable que celui à qui on attribue quelque chose l'ait dit, et quelquefois qu'il ne l'ait point dit.

Quand il s'agit, par exemple, d'un discours qui marque quelque sentiment, si celui qui le désavoue déclare que non-seulement il n'a jamais tenu ce discours, mais qu'il n'est point et n'a jamais été dans le sentiment qu'il contient, son témoignage est infiniment plus croyable que le rapport de ceux qui prétendraient avoir entendu ce dis ours de lui. Car un sentiment est une chose permanente, à l'égard de laquelle on ne saurait presque se tromper, au lieu qu'il est fo t facile qu'on prenne à contre-sens les paroles d'un autre, et qu'on se persuade ainsi d'avoir entendu ce qu'il n'a point dit.

Ce ne serait jamais fait si l'on voulait rapporter en détail toutes les manières dont on peut se tromper dans l'intelligence de ce qu'on nous dit. Il suffit qu'on soit persuadé en général qu'il y en a quantité. Et ainsi non-seulement dans les différends où l'on soutient qu'il n'a point dit ce qu'un autre lui attribue, mais aussi dans tous les rapports qu'on nous fait qui ne sont pas absolument certains, il faut empêcher son esprit de prendre parti sur-le-champ et retenir tous les mouvements qui sont des suites et des marques de croyance. Par ce moyen on ne participera point aux fautes des autres. On n'entrera point dans leurs passions, si l'on conçoit quelque soupçon de la conduite de ceux dont on entend faire une peinture peu avantageuse ; on n'en formera point de jugement exprès et formel ; en quoi consiste le plus grand mal que ces discours nous peuvent faire. Enfin, on sera toujours d'autant plus disposé à s'en éclaircir, qu'on n'aura point pris de parti.

## CHAPITRE VII.

**Comme il se faut conduire dans les faux rapports qu'on fait de nous ; qu'il n'est pas possible de les éviter. Justice que l'on doit à ceux qui les font. Réflexion qu'on doit faire sur soi-même et sur la vanité de ces rapports.**

Il ne reste plus qu'un endroit par où les rapports nous puissent blesser. C'est quand nous en sommes nous-mêmes le sujet, et que des personnes que nous aurons entretenues avec confiance nous attribuent ensuite des discours ou ridicules ou imprudents : ce qui de soi-même est capable de nous aigrir contre ceux q i font ou qui croient ces rapports. Il est d'autant plus nécessaire de se préparer à se conduire d'une manière chrétienne dans ces rencontres, qu'il ne faut pas prétendre qu'on les puisse éviter absolument. Car quelque discernement que l'on fasse de ceux avec qui

l'on s'entretient, on est souvent trompé à la qualité de leur esprit, et encore plus à la disposition de leur cœur. C'est même un effet de bonté que de s'y tromper et de ne pas concevoir facilement des soupçons de la fidélité des gens. Il est de plus impossible de prévoir toutes les manières dont les esprits faux peuvent abuser de nos paroles, et toutes les fausses idées qu'ils s'en peuvent former par le mélange bizarre de leurs imaginations avec nos pensées. Il faudrait donc presque renoncer entièrement au commerce des hommes, si l'on voulait ne s'exposer jamais à ces inconvénients, et comme cela n'est ni possible, ni utile à tout le monde, il faut se contenter de les éviter autant qu'on le peut, et se résoudre à les souffrir en patience quand on n'est pas assez heureux pour les éviter.

S'il arrive donc qu'on y tombe de quelque manière que ce soit, le premier soin et la première application qu'on doit avoir est d'empêcher que les fautes des autres ne nous soient une occasion d'en faire de notre côté, et de prendre garde ainsi qu'en nous plaignant qu'ils nous ont fait quelque injustice, ce ne soit nous-mêmes qui leur en fassions. Car nous ne savons ce qu'on leur impute d'avoir dit de nous que parce que d'autres l'ont rapporté : or, comme ils peuvent avoir altéré nos paroles en les rapportant à d'autres, on peut aussi avoir altéré les leurs en nous les rapportant. Il faut donc au moins se bien assurer du fait avant que d'en faire aucune plainte, et c'est à quoi l'on manque d'ordinaire, parce que l'on suit plutôt les impressions de la passion qui s'émeut par la seule image d'une offense vraie ou fausse, que la lumière de la raison qui se règle par l'évidence et par la conviction.

On leur doit la même justice et la même retenue quand il s'agit de juger des motifs qu'ils ont pu avoir en faisant ces rapports. Il y en a de pires les uns que les autres, et il n'est pas juste de leur attribuer sans raison les plus malins. Peut-être que ce que notre dépit nous ferait prendre pour un effet de haine, de mépris, de jalousie, n'est que celui d'une simple légèreté, d'une inadvertance, d'une prévention, d'une conscience trompée, d'une envie de se divertir. Ayons donc soin que notre passion n'aille pas au-delà de notre vue, et ne nous imaginons pas sans raison qu'on ne se puisse tromper de bonne foi à notre désavantage.

Il ne faut pas aussi oublier en ces occasions-là de se demander justice à soi-même, contre soi-même, de tous les discours et de tous les jugements téméraires, légers, indiscrets et malins qu'on a pu faire des autres ; ni de se remettre dans l'esprit tous les

mauvais effets qu'ils peuvent avoir produits dans leur cœur, dont nous pouvons mieux juger alors par nos propres sentiments : et comme nous ne savons pas ce que Dieu nous en impute encore, et ce qui nous en reste à payer à sa justice, nous devrions être ravis de ce qu'il nous donne des occasions d'en obtenir le pardon, en souffrant nous-mêmes quelque petite injustice de la part des autres.

Ensuite il faut considérer de près ces rapports et ces bruits qui nous incommodent, en prenant garde à ne leur pas donner plus de corps et de réalité qu'ils n'en ont. Car souvent nous leur donnons un être qu'ils n'ont plus, et nous les faisons subsister par notre imagination, lorsqu'ils sont anéantis dans celle des autres. Il ne faut pas croire que les hommes qui s'occupent si peu des objets les plus importants et les plus solides, soient d'humeur à s'amuser longtemps à des bruits sans fondement. Tous ces contes n'ont qu'un cours passager ; et après avoir servi d'entretien pour quelques jours aux personnes oisives, ils se dissipent et s'évanouissent quand ils sont las d'en parler. Il n'y a donc qu'à les laisser passer et à les mépriser comme de vains fantômes dont il ne restera rien. Quand ils subsisteraient même plus longtemps, et qu'ils feraient une impression plus durable, il ne faudrait avoir que de la pitié pour ceux qui la conserveraient, puisque c'est à eux qu'elle nuit plutôt qu'à nous.

## CHAPITRE VIII.

**Qu'il faut tâcher de profiter des faux rapports qu'on fait de nous, pour mépriser la réputation des hommes, pour se détacher des conversations, pour parler avec plus de retenue.**

Mais il ne faut pas seulement tâcher à se garantir du mal que ces rapports nous peuvent faire en nous portant à l'impatience, il faut essayer de nous les rendre effectivement utiles ; et ils le seraient sans doute, si nous savions profiter des instructions que nous en pouvons tirer. Car qu'y a-t-il, par exemple, qui nous puisse mieux apprendre la vanité de ce qu'on appelle réputation, que la légèreté que le commun du monde fait paraître en ces rencontres ? Quelques preuves qu'un homme ait données de bon sens, on n'en sera pas moins prêt à écouter avec plaisir une histoire ridicule et sans apparence qu'il plaira à quelqu'un de faire de lui, pourvu qu'il se trouve quelque esprit de travers qui y donne cours.

Le monde est naturellement si malin, qu'il seconde toujours ceux qui veulent détruire la réputation d'autrui, et s'il a quelquefois de l'estime pour certaines gens, c'est en quelque sorte malgré lui et contre sa première inclination : de sorte qu'il est toujours bien aise qu'on lui aide à se défaire de cette estime comme d'une chose qui l'incommode. Qu'y a-t-il donc de plus ridicule que de se repaître de cette vaine fumée et d'en faire la fin de ses actions et de ses travaux ?

Comme il est donc utile que les biens du monde soient mêlés d'amertume, de peur qu'on ne s'y attache, on doit être bien aise aussi que la conversation, qui n'est pas un des moindres de ces biens, ait ses goûts, parce qu'il n'y a guère de choses à quoi il fût plus dangereux de s'attacher. On y reçoit une infinité de blessures sensibles et insensibles On y perd souvent toutes les vertus. On y nourrit toutes ses passions, et l'on y ramasse toute la corruption qui se trouve répandue en plusieurs esprits[4]. Tout ce qui nous en retire donc pour nous obliger à une plus grande solitude et à avoir communication avec moins de gens, nous est avantageux. Or, il n'y a rien qui soit plus capable de nous dégoûter du commerce du monde que de trouver aussi peu d'honnêteté et de bonne foi dans la plupart des gens, que l'on y en trouve, et d'apprendre par expérience combien il faut être sur ses gardes quand on a à traiter avec ceux qu'on ne connaît pas assez. L'on peut dire même que c'est un si grand bien que d'être délivré d'un esprit mal fait et capable d'abuser de ce qu'on lui dit, qu'on se doit tenir heureux, quand on est averti par quelque rapport indiscret qu'il fait de nous, de n'avoir plus de commerce avec lui que par une grande nécessité.

Il ne faut pas néanmoins porter cela si loin, que l'on rompe avec ses amis toutes les fois qu'on a lieu de leur imputer quelque indiscrétion. Car il faut souffrir en eux ce défaut comme les autres. Mais ce nous doit être un avertissement continuel de nous ménager davantage à leur égard, de nous répandre moins, et d'être davantage sur nos gardes, et par ce moyen les personnes les moins sûres et les moins fidèles nous deviendront souvent les plus utiles, en nous obligeant de nous appliquer davantage à veiller sur nos paroles, et à éviter tout ce qui leur peut donner sujet d'en abuser.

# NOTES.

Note 1, page 320. — La Rochefoucauld a écrit une excellente page sur l'obligation de garder le secret, *Réflexions diverses*, I ; nous ne la transcrirons pas de peur de multiplier les citations ; mais nous voulions au moins l'indiquer.

Note 2, page 320. — Sous l'ancienne monarchie, toute personne qui, ayant eu connaissance d'un complot, ne l'avait pas révélé, était passible des peines les plus sévères. Qui ne sait la fin tragique du fils de l'historien de Thou, mourant sur l'échafaud pour n'avoir pas dénoncé la conjuration de Cinq-Mars? Il était resté dans la nouvelle législation française (*Cod. pén.*, art. 103 et suiv.) quelques vestiges de cette loi rigoureuse ; mais on les a fait disparaître lors de la révision du Code pénal en 1832.

Note 3, page 324. — Voyez la note 3 de l'essai sur les *Jugements téméraires*, page 392.

Note 4, page 330. — Voyez le discours sur les *Dangers des entretiens des hommes.*

## QU'IL Y A BEAUCOUP A CRAINDRE

# DANS LES CONTESTATIONS

### POUR CEUX MÊME QUI ONT RAISON.

---

I. Les contestations qui arrivent parmi les hommes par les diverses vues et les divers sentiments qui partagent leur esprit, sont une source de tant de péchés qu'on ne saurait trop les prévoir et se les représenter, afin d'avoir plus d'application à les éviter. On n'y considère d'ordinaire que ceux où l'on tombe, ou en prenant un mauvais parti, ou en soutenant trop fortement et trop aigrement une vérité, et l'on se croit à couvert de tout quand on a raison dans le fond, et qu'on a évité, en se défendant, les paroles dures et choquantes.

Cependant en observant même ces deux règles qui doivent être inviolables, on peut encore se rendre coupable d'un très grand nombre d'autres défauts aussi dangereux, et qui ne déshonorent pas moins la vérité qu'on prétend soutenir. Et c'est ce que l'on a dessein de faire voir par cet écrit.

II. Premièrement, c'est un défaut naturel de la persuasion forte qu'on a raison de s'irriter de l'opposition de ceux qui nous contredisent. Or, cette irritation peut être la source de diverses tentations et de divers défauts. On est tenté de mépriser ceux qui nous contestent quelque chose contre la raison ; on est tenté d'en faire des plaintes non nécessaires ; on est tenté de refroidissement envers eux, et ce refroidissement passe souvent jusqu'à quelque sorte d'aversion ; on s'en prend non-seulement à leur esprit, mais à leur cœur ; on les soupçonne d'intérêt, de prévention, de malignité, d'opiniâtreté, de défaut de justesse d'esprit, non-seulement dans le point particulier dont il s'agit, mais généralement en toute autre chose.

III. Ceux qui ont tort, à la vérité, coopèrent à toutes ces tenta-

tions par leur contradiction injuste, mais la faute des uns n'excuse point celle des autres. On n'a jamais le droit de mépriser le prochain, ni de concevoir de l'aversion pour lui, ni de lui attribuer des défauts que l'on n'est pas assuré qu'il ait; on n'a jamais droit d'inspirer à personne par des plaintes non nécessaires du mépris pour lui. Cependant la persuasion forte qu'on a raison produit souvent tous ces effets et toutes ces dispositions injustes qui égalent et surpassent même souvent de beaucoup l'injustice que les autres ont pu commettre à notre égard. Ainsi, en même temps que nous sommes innocents aux yeux des hommes et à nos propres yeux, c'est nous souvent qui sommes réellement les plus coupables au jugement de la souveraine justice.

IV. Il y a donc des personnes à l'égard desquelles on peut dire que c'est un état dangereux que d'avoir raison, et qu'elles n'ont pas assez de vertu pour avoir si fort la justice de leur côté, et même qu'il vaudrait mieux pour elles qu'elles eussent un peu tort. Car cette justice dans une rencontre particulière étant jointe avec une vertu faible, rend toutes leurs passions fières, aigres, méprisantes, insultantes; elle rend les plaies qu'elles ont reçues par la contradiction plus profondes, plus envenimées, et ainsi elle leur nuit au lieu de leur être utile. De sorte qu'elles doivent craindre que cette opposition qu'elles reçoivent injustement ne soit une punition de leur fierté intérieure pour laquelle Dieu a permis qu'il leur arrivât cette occasion de chute.

Il n'y a personne qui n'ait sujet de craindre que ces ténèbres qui ont caché la vérité à ceux qui les ont contredites mal à propos, n'aient été attirées par quelque hauteur intérieure qui ait mérité d'être exposée à cette tentation. Ainsi l'on n'a jamais sujet de se choquer de l'aveuglement des autres, parce qu'on ne sait jamais si on n'y a point autant de part que ceux qui l'éprouvent.

V. C'est encore un effet de cette forte persuasion, de rendre ceux en qui elle est plus attachés à leur sens, et de leur donner plus de confiance en leur propre jugement. Car se trouvant obligés de le préférer à celui des autres dans un cas particulier, ils croient être en droit de le faire en tout et d'en tirer une conclusion générale à leur avantage, ce qui est souvent très faux. On est éclairé sur les cas particuliers, selon que l'on connaît plus clairement les principes dont ils dépendent et par lesquels on en doit juger. Or, les divers esprits ne sont pas touchés et occupés des mêmes lumières. Souvent plus on est vivement frappé de certains principes, on l'est

moins de ceux par lesquels on doit juger des autres matières. Ainsi, cet avantage de raison que des personnes auront sur d'autres en une rencontre particulière, parce qu'ils en avaient les principes présents, devient pour elles une source d'illusion et de vanité lorsqu'elles se l'attribuent en d'autres. Cette lumière les obscurcit au lieu de les éclairer, et en leur ouvrant les yeux sur les défauts des autres, elle les tient fermés sur leurs propres défauts qui peuvent être beaucoup plus considérables et plus importants.

VI. Ce qu'il y a de plus fâcheux, c'est que les tentations que cause la pensée, que nous avions raison dans une affaire où nous n'avons pas obtenu ce que nous voulions, se renouvellent souvent par le souvenir longtemps après que cette occasion est passée.

Les fautes que commettent sur-le-champ ceux qui ont eu tort dans le fond sont plus passagères. Ils les oublient, parce qu'elles n'ont point de profondes racines dans leur cœur, et ne laissent pas souvent de les réparer par une abondante charité. Au contraire, ceux qui ont eu raison dans un différend en conservent la mémoire par la plaie qu'ils y ont reçue, et, n'ayant point de sujet évident de s'humilier, ils se confirment par ce souvenir dans l'estime d'eux-mêmes et dans le mépris des autres. Leur aigreur intérieure continue et produit en eux une disposition très dangereuse que les Grecs expriment par un seul mot, μνησικακίας, qui signifie *le souvenir des injures*.

VII. Les plaintes que l'on fait du procédé des personnes avec qui on a été en différend peuvent aussi être injustes en diverses manières. Premièrement, elles portent naturellement ceux à qui on les fait à mépriser les personnes qu'on leur représente comme déraisonnables et injustes. Or, leur en donner cette idée, c'est les mettre en danger de perdre une partie de leur charité pour eux. Le commun du monde n'est point assez spirituel pour conserver le même degré de charité envers ceux pour qui ils ont beaucoup moins d'estime qu'ils n'avaient. Et comme l'estime y était nécessaire, la diminuer c'est affaiblir leur charité.

VIII. Secondement, elle les met en danger d'en juger témérairement eux-mêmes ; car ou ils ne doivent point juger de ce qu'on leur dit, ou ils en doivent juger avec connaissance de cause et non sur le témoignage d'une des parties. Cependant, comme on fuit d'ordinaire les examens pénibles, on aime mieux prendre le parti de celui qui nous parle ; ce qui est clairement injuste, puis-

que nous ne voudrions pas qu'on en usât de même à notre égard. Ceux donc qui y engagent les autres font une injustice visible en les portant à juger d'une manière qui n'est point du tout équitable Personne ne veut être condamné sur le rapport de ceux avec qui il est en différend. Il n'est donc permis à personne d'exciter les autres à un procédé qu'il ne voudrait pas qu'on pratiquât à son égard.

IX. On ne considère pas assez, quand on forme de ces sortes de plaintes contre ceux qui nous ont contristés, que ces plaintes sont d'elles-mêmes capables de diminuer l'autorité, la créance et la confiance qu'on pourrait avoir en eux; car on perd sans doute beaucoup de sa créance et de sa confiance pour une personne quand on vient à la regarder comme déraisonnable et capable d'être éblouie par de mauvaises raisons. On ne manque guère à craindre pour soi-même ce qu'on voit que d'autres ont éprouvé de sa part. Cependant, il se peut faire que cette créance et cette confiance fût utile à celui à qui on l'ôte, et qu'elle lui fût même nécessaire pour subsister dans le bien. Les gens qui ont été déraisonnables à notre égard peuvent être nécessaires à d'autres pour les soutenir. Il faut donc bien prendre garde qu'une petite délicatesse sur un différend passager ne nous porte à diminuer leur créance, qui sert d'un appui nécessaire à d'autres.

X. Il est visible que la source ordinaire de ces plaintes est un secret dépit de ce qu'on nous a contesté injustement quelque chose; ce qui nous porte à en chercher une espèce de vengeance en faisant condamner par d'autres ceux qui l'ont emporté sur nous. Or, qu'est-ce que tout cela qu'une vraie impatience et une impatience déraisonnable? car ce monde ici n'est nullement destiné à la justification pleine de la vérité. Il est, au contraire, de l'état de cette vie que la vérité y soit souvent étouffée, opprimée, condamnée. La vérité même devenue visible, en conversant parmi les hommes, y a souffert toutes sortes de mépris et de rebuts, et elle y a toujours été le but et l'objet de la contradiction des hommes.

Sommes-nous donc raisonnables de ne pouvoir souffrir qu'elle soit rejetée lorsque nous y avons quelque petit intérêt, et de ne vouloir pas attendre en patience le jour destiné à la manifestation de toutes les vérités obscurcies par l'injustice des hommes?

Il est bon qu'il y ait quelque chose dont Dieu nous fasse justice au jour du jugement; car malheur à ceux qui n'y paraîtront que

pour réparer les injustices qu'ils auront faites aux autres! C'est se priver de cette justification si glorieuse à ceux qui la recevront de Dieu, que d'en vouloir jouir par avance dans cette vie même.

XI. Nous n'avons droit de nous plaindre des autres de ce qu'ils ne nous rendent pas ce qu'ils nous doivent, que lorsque nous ne nous pouvons reprocher d'avoir manqué à leur rendre ce que nous leur devions. Or, qui peut se rendre ce témoignage, ou plutôt qui ne doit être convaincu qu'il s'en faut bien qu'il ne s'acquitte envers le prochain de tout ce qu'il lui doit? Il est vrai qu'on nous doit l'aveu de la raison quand nous l'avons, et qu'on ne nous doit pas contester des vérités certaines; mais nous sommes aussi redevables au prochain d'une infinité d'offices de charité. Nous lui devons le support dans ses faiblesses, la patience dans ses défauts, et nous devons regarder ces devoirs comme nous étant prescrits par la loi de Jésus-Christ, selon qu'il est dit : « Portez les fardeaux les uns des autres, et vous accomplirez ainsi la loi de Jésus-Christ; » *Alter alterius onera portate, et sic adimplebitis legem Christi*[a]. Nous lui devons l'édification et l'instruction, au moins par notre exemple. Nous devons lui inspirer l'humilité, *omnes invicem humilitatem insinuate*[b], en la pratiquant devant lui, comme saint Pierre nous y exhorte. Que celui qui accomplit tous ces devoirs se plaigne, à la bonne heure, des déraisons du prochain. Mais comment s'en plaindrait-il, puisque c'est un de ses devoirs de ne s'en pas plaindre? Il est dangereux d'entrer en compte avec Dieu. Si nous sommes si exacts à exiger du prochain tout ce qu'il nous doit, Dieu exigera de nous tout ce que nous lui devons et tout ce que nous devons au prochain, et il se trouvera que nous demeurerons infiniment redevables.

XII. Que reprochons-nous à ceux qui n'ont pas été de notre sentiment dans quelque dispute? D'avoir ignoré une vérité que nous avons très bien connue. C'est donc un avantage que nous avons eu sur eux; mais nous est-il permis de nous en glorifier? Dieu est le distributeur de l'intelligence de toute vérité. S'il nous en a mieux partagés en quelque occasion que d'autres, c'est un sujet de l'en remercier; mais ce n'en est pas un d'insulter à ceux à qui Dieu n'a pas donné la même intelligence qu'à nous. Je ne leur reproche pas, direz-vous, de n'avoir pas compris, mais d'avoir combattu ce qu'ils ne comprenaient point. Ne voyez-vous pas

(a) *Gal.*, VI, 2. (b) 1. *Petr.*, V 5.

que cette opposition à la vérité est une suite de leur ignorance et de leur illusion? C'est à la vérité même qu'ils auront à en répondre, mais ce n'est pas à vous. Il ne nous est pas permis d'y prendre un autre intérêt que celui que la vérité y prend. Or, la vérité n'approuve point que nous la fassions servir de prétexte pour nous glorifier en nous-mêmes ni pour mépriser le prochain. Elle veut bien souffrir d'être ignorée et combattue. Pourquoi ferons-nous difficulté de le souffrir? C'est donc pour notre intérêt que nous combattons, et non pour celui de la vérité. Ce qui nous pique n'est pas le mépris que la vérité et la justice y ont reçue, c'est que nous croyons avoir été méprisés, et qu'on ne nous a pas rendu ce que nous croyons qu'on nous devait. Or, il est bien honteux de faire valoir ses propres intérêts lorsque la vérité ne fait pas valoir les siens.

XIII. On ne pense pas assez que les hommes peuvent avoir tort de ne se pas rendre intérieurement à la vérité, mais qu'ils n'ont jamais tort de n'en pas demeurer d'accord extérieurement tant qu'ils n'en sont pas entièrement persuadés. Cependant on n'ose souvent se plaindre de l'erreur intérieure, parce qu'on voit bien qu'on n'a pas droit de s'élever au dessus des autres de ce qu'on a plus d'intelligence qu'eux, et l'on se plaint de ce qu'on témoigne extérieurement de n'en être pas persuadé. On parle, dit-on, comme si on avait raison. On maltraite les autres; on use de termes durs. Ce sont des suites de l'erreur qui n'ont rien de soi de plus mauvais que l'erreur même. Dès que l'on a travesti l'erreur en vérité, il n'est pas étrange qu'on lui en attribue les droits. Que si l'on prétend que le procédé de ces personnes ne serait pas même convenable à la vérité quand ils l'auraient eue de leur côté, ce serait alors une seconde erreur et une seconde ignorance, puisqu'ils auraient ignoré et quelle est la vérité, et quel est le procédé digne de la vérité. Et ainsi ce procédé dont nous nous plaignons ne serait encore qu'une suite de cette seconde ignorance intérieure, un second défaut d'intelligence qui serait à plaindre pour eux et non pas pour nous.

XIV. Il n'y a proprement que Dieu qui ait droit de se plaindre des erreurs et des ignorances des hommes, parce qu'ils n'y tombent que par la haine qu'ils ont pour la lumière dont il les éclaire, selon qu'il est dit : « Quiconque fait le mal hait la lumière; » *omnis qui malè agit, odit lucem*[a]. Mais, quant aux hommes, l'illusion des

(a) *Joan.*, III, 20.

autres ne doit être pour eux qu'un objet de compassion et d'humiliation, par la conviction qu'ils doivent avoir qu'ils sont capables des mêmes ténèbres et des mêmes égarements. Que s'il arrive qu'ils se trouvent incommodés par quelques suites et par quelques effets de ces erreurs, il est bien juste qu'ils les souffrent en patience, puisque Dieu en souffre la source même qui les produit, et que la même conviction qu'ils doivent avoir qu'ils sont coupables des mêmes erreurs, doit s'étendre jusqu'aux suites et leur faire croire qu'ils sont capables de toutes les injustices qui en naissent.

XV. On peut blesser la vérité en diverses manières, et il n'est pas juste que ceux qui la blessent d'une manière parlent durement de ceux qui la blessent en une autre. On blesse la vérité en la combattant, en lui résistant, en ne lui cédant pas, en inspirant aux autres la fausseté. Cela est vrai, mais on ne la blesse pas moins en s'en glorifiant et en l'employant à nos intérêts et à notre vanité, en la faisant servir d'armes contre la charité. Que ceux qui blâment les autres d'une simple ignorance et d'un défaut d'intelligence prennent garde s'ils n'ont point déshonoré la vérité en ces autres manières qui ne lui sont pas moins injurieuses.

Celui qui combat la vérité en est ennemi en ce point, mais celui qui s'en sert contre la charité en fait un usage aussi indigne d'elle, puisque Dieu ne donne jamais la vérité pour affaiblir la charité.

XVI. Ce qui me fâche, dit-on, c'est que non-seulement ceux dont les prétentions étaient injustes ne m'ont pas cédé, mais ils ont même fait prévaloir leur injustice. Ils m'ont procuré la condamnation et l'improbation des autres. C'est fort bien prouver que ces personnes sont à plaindre, mais c'est fort mal prouver que vous ayez sujet de vous plaindre d'elles. Elles sont à plaindre, et d'avoir combattu la vérité, et d'avoir fait prévaloir l'erreur, et d'avoir fait mépriser ceux qui avaient raison. Ce sont trois maux différents pour ces personnes, mais c'est un bonheur pour vous, et d'avoir connu la vérité, et de n'avoir pas eu sujet de vous en élever, et d'avoir participé à l'espèce d'injure qu'elle a reçue. C'est à elle qu'il appartenait de prévaloir, et non à vous. C'est à elle qu'on devait céder, et non pas à vous. Si on ne l'a pas fait, c'est la vérité qui a sujet de s'en plaindre, et non pas vous.

XVII. Vous en avez d'autant moins qu'il est aisé de vous montrer que vous n'êtes pas assuré que vous ne soyez point vous-même la cause du rebut que la vérité a reçu; car c'est souvent par notre

faute que la vérité n'est pas goûtée. C'est souvent parce que nous l'expliquons fort mal que nous la faisons voir revêtue d'un grand nombre de marques de fausseté, et enfin que nous irritons contre elle toutes les passions des autres. Nous parlons avec un air qui les choque et nous commettons la vérité avec toutes les préventions de ceux à qui nous la proposons. Doit-on donc s'étonner qu'ils rejettent une vérité qui leur est si mal proposée? S'ils ont tort de ne se rendre pas à la vérité que nous soutenons contre eux, n'en avons-nous pas autant qu'eux de les avoir éloignés de s'y rendre par les faux jours où nous la leur avons fait voir ?

XVIII. Mais je veux que nous n'ayons point employé de ces mauvaises manières, qui ne sont pas seulement des défauts d'esprit, mais des défauts de mœurs : nous avons encore à examiner si la vérité n'était point destituée dans notre bouche de ces appuis naturels qui la font recevoir et goûter aux autres. Peut-être n'avons-nous point de talent pour la bien éclaircir et la rendre capable d'entrer dans l'esprit; car ce sont deux qualités différentes de bien connaître la vérité et de la bien faire entendre aux autres. Il est vrai qu'on ne peut pas corriger ces impuissances naturelles, mais aussi il ne faut pas imputer aux autres ce qui en dépend. Il faut souffrir l'humiliation de n'être pas cru quand on n'a pas le talent de se faire croire. Un grand capitaine grec, qu'on avait pris dans une hôtellerie pour un valet, fut prié par la maîtresse du logis d'aider à quelque service de cuisine; et, s'étant trouvé dans cet exercice si disproportionné à sa qualité, il ne dit autre chose à ceux qui s'en étonnaient, sinon qu'il payait la peine de sa mauvaise mine. Il en est souvent de même de ceux que l'on condamne q and ils ont raison. Ils doivent penser simplement qu'ils souffrent la peine de leur peu de netteté d'esprit et de leur peu d'adresse à mettre les choses dans leur jour, sans aller chercher d'autres raisons de se mettre en colère contre ceux qui l'ont emporté sur eux.

XIX. Mais pourquoi, dites-vous, se sont-ils saisis de ce qui leur était contesté? Je ne dis pas que cela soit juste, mais je dis que c'est une injustice ordinaire dont on ne doit point faire de bruit. Pour le comprendre, il n'y a qu'à considérer qu'il y a des différends importants qui sont réglés par des juges que l'ordre du monde a établis pour cela. Il y en a, par exemple, qui se règlent au conseil du roi, d'autres au parlement, d'autres par des juges inférieurs. Tous ces juges ont quelque force pour faire exécuter leurs jugements, et les juges les moins autorisés deviennent souverains

quand on ne peut pas se relever de leur sentence sans des embarras que la prudence oblige d'éviter. Car il est clair, à l'égard de toutes ces différentes juridictions, que dès là qu'on n'a pas lieu d'en appeler et de faire changer le jugement, c'est une nécessité et même un devoir de s'y soumettre ; et il faut croire alors que Dieu veut nous ôter ce qui nous est refusé par ces juges établis, et que ce qui peut être injuste de la part des juges du monde, est certainement juste de la part de Dieu qui nous prive justement de certains avantages, et qui se sert pour cela des jugements injustes des hommes.

XX. Nous ne sommes point dans ce cas, dites-vous : cela peut être vrai à l'égard des juges établis par l'autorité publique ; car, comme ils ont une puissance légitime, il s'y faut soumettre ; mais il n'en est pas de même de ceux qui n'en ont aucune, qui sont proprement des parties qui s'érigent néanmoins en juges et s'attribuent les choses par leur propre mouvement. C'est où je prétends vous faire venir, car ces parties érigées en juges ont aussi leur autorité, et cette autorité vient de la nécessité des choses humaines. Les différends qui arrivent parmi les hommes étant infinis, et étant impossible qu'ils se jugent tous par des juges réglés et établis, il faut nécessairement que les moins considérables se règlent entre les parties mêmes, que chacune plaide sa cause comme elle peut, et tâche de persuader ceux avec qui elle conteste. Or dans ces sortes de jugements, les plus forts en créance, en autorité, en réputation, l'emportent sur les plus faibles. Ils se saisissent de ce qui est contesté en s'adjugeant à eux-mêmes ce qu'on leur dispute. Cela est injuste, dit-on. Oui, quand on le fait injustement ; mais si on le faisait justement, il n'y aurait point d'injustice ; car les différends des hommes ne se sauraient régler autrement. Les rois décident les grands différends qu'ils ont avec d'autres États par la force, parce qu'il n'y a point de juge commun ; et les petits différends des particuliers se règlent de même par la force, parce qu'on ne les saurait régler d'une autre manière. Si vous pouviez empêcher l'effet de ce jugement sans fracas et sans de plus grands inconvénients que le mal qu'on en peut souffrir, à la bonne heure, faites-le si vous pouvez. Mais si vous ne le pouvez pas, il faut souffrir ces petites injustices, qui sont inconnues à ceux avec qui l'on est en contestation, et les souffrir avec la même soumission que l'on souffre celles qui nous seraient faites par des juges établis et souverains.

Comme il ne faut donc pas s'amuser à décrier les tribunaux, lorsqu'ils jugent injustement contre nous, mais se contenter de ce que Dieu nous donne par leur ministère, il ne faut pas de même se révolter contre ceux qui nous condamnent dans ces petits différends qui n'ont point d'autres juges que les parties mêmes qui exécutent leur jugement par la force; mais il faut se soumettre humblement à ce qu'elles ont décidé, en se contentant de la part qu'elles nous ont voulu laisser lorsqu'elles sont plus fortes que nous, et en reconnaissant l'ordre de Dieu dans cette force telle qu'elle soit.

XXI. « Nous espérons (dans l'autre vie) de nouveaux cieux, et une nouvelle terre où la justice habitera [a] : » c'est-à-dire que la force y sera toujours jointe à la justice, et ne servira qu'à l'exécution de ses volontés. Mais dans ce monde ce n'est pas la justice qui domine, sinon dans la première cause. C'est la force qui règle tout dans toutes les causes secondes et qui y domine. Les plus grands rois du monde sont dominés par la force de la nature. Il faut, malgré eux, qu'ils brûlent s'ils s'approchent trop du feu, et qu'ils gèlent s'ils s'exposent à un froid rigoureux. Quand la mort ou les maladies les saisissent, il faut bien obéir malgré toutes les résistances qu'ils y peuvent faire. C'est la force qui tient les peuples assujettis aux rois, et les particuliers aux magistrats. Or, il y a dans le monde une infinité de forces grandes et petites, qui dominent tout ce qui se trouve dans leur ressort. Si un supérieur de religion ordonne une pénitence à un frère, il faut qu'il la subisse. Si un président fait taire un avocat, il faut que l'avocat se taise. Si un homme qui a quatre laquais veut passer avant un autre qui n'en a qu'un, c'est une folie à cet homme de lui contester le pas. La raison veut qu'on s'assujettisse à chacune de ces forces dès lorsqu'on n'y saurait résister, et qu'on regarde ceux qui l'ont comme des instruments de Dieu en ce point.

XXII. Or, on ne prend pas garde qu'entre ces forces subalternes il y en a une qu'on peut appeler une force de persuasion, de créance et d'autorité, qui consiste en un amas de diverses qualités.

Parler bien nettement et avec agrément contribue à la persuasion.

La créance qu'on a acquise y contribue; la qualité, la réputation, les manières, un ton d'autorité, la confiance à se mettre en possession de la vérité, tout cela fait une force pour persuader. Si donc une

(a) Pierre., III, 13.

personne destituée de tous ces moyens entre en différend avec une personne fortifiée de tous ces appuis, elle doit aussi peu s'étonner d'être battue, qu'une petite compagnie de cavalerie attaquée par un gros escadron. Ainsi, quand l'impuissance de résister la réduit à céder, elle le doit faire avec la même égalité d'esprit que s'il s'agissait de se soumettre à toute autre force. A l'égard de celui qui ne peut surmonter cette force, elle devient une marque de la volonté de Dieu; car on a droit de conclure que Dieu ne veut pas que nous obtenions tout ce que nous ne pouvons obtenir. Je n'ai jamais pu, dit-on, persuader une telle personne de mes raisons : Dieu ne voulait donc pas que vous la persuadassiez. Vous n'avez pu persuader qu'on vous accordât certains avantages qui vous appartenaient légitimement : Dieu ne voulait donc pas qu'on vous les accordât; et ainsi il en faut accepter tranquillement la privation.

XXIII. Tout ce que nous ne pouvons faire doit être mis au rang des choses qui nous sont aussi impossibles que d'être rois de la Chine : et il faut mettre au nombre de ces choses impossibles toutes celles que nous ne pouvons obtenir justement, et sans employer des moyens que la prudence et la piété nous interdisent.

Par exemple, si, pour se faire accorder quelque petit avantage, il fallait pousser à bout des personnes qu'on doit ménager, rompre avec elles, les décrier, se faire une querelle immortelle, s'exposer à passer pour hautain, capricieux, et s'attirer une méchante réputation; il est clair qu'il faut abandonner une telle prétention, et par conséquent la regarder comme n'y pouvant réussir, et se résoudre ainsi à souffrir humblement qu'on nous en prive.

XXIV. Nous avons dit que tout juge, quel qu'il soit, a un certain pouvoir de punir ceux qui lui résistent; et c'est en quoi consiste sa force. Or, cela convient aussi à ces juges parties dont nous avons parlé, et dont la vie humaine ne se peut passer. Ils ordonnent aussi des punitions contre ceux qui ne se soumettent pas à eux. Ils les font condamner par le commun du monde, comme des personnes déraisonnables, hautaines, de mauvaise humeur. On se décrie en leur résistant, et l'on acquiert une méchante réputation qui nuit souvent beaucoup dans la suite. La crainte juste de ces inconvénients nous oblige donc à nous soumettre aussi à ces sortes de juges, et à nous contenter de ce que nous leur pouvons persuader de nous accorder. Vous prétendez avoir de grands droits sur quantité de petites choses; mais certains juges, qui se sont trouvés

en état de s'attribuer le jugement de ces prétentions, n'ont pas eu les mêmes vues. Il se trouve qu'ils sont plus autorisés. Il faut donc acquiescer à leur sentiment, et le prendre pour une volonté de Dieu sur nous.

XXV. Si j'avais voulu, dites-vous, je me serais bien moqué de leurs sentiments, j'aurais pris d'autres juges qui m'auraient rendu justice, et qui les auraient condamnés; mais pour cela il fallait faire du fracas, paraître intéressé, s'agiter beaucoup, dire des choses dures, essuyer d'autres désagréments, se mettre en danger de scandaliser le monde, se faire condamner sur l'étiquette par la plupart des gens, s'exposer à diverses passions de colère, de dépit, de chagrin, dans lesquelles il est difficile de se modérer. Vous avez cru qu'il était meilleur de ne faire point d'éclat, et que c'était là ce que Dieu voulait de vous, et vous en avez très bien jugé; mais puisque Dieu voulait que vous en usassiez ainsi, il voulait donc que vous renonçassiez à toutes vos petites prétentions pour le bien de la paix, pour conserver la tranquillité de votre âme et de votre conscience que vous auriez blessée par un autre procédé. Or, si Dieu le voulait, vous devez regarder toutes ces choses comme ne vous appartenant point, puisque vous ne les pouviez obtenir qu'en offensant Dieu.

XXVI. Mais n'est-ce point, dira-t-on, trop favoriser la cause de ceux qui ont tort dans le fond que de se mettre tant en peine de conserver leur réputation, et de ne les pas troubler dans ce qu'ils usurpent injustement, et d'obliger ceux qui ont raison de leur céder? Et ne pourrait-on pas qualifier tout cet écrit du nom de plaidoyer pour les personnes déraisonnables? Mais ce jugement ne serait fondé que sur une illusion très ordinaire, mais très dangereuse, qui est de ne pas discerner les véritables intérêts des hommes. Il y a de petits intérêts, il y en a de grands, et la raison veut qu'on néglige les petits pour conserver les grands. Or, on ne tend par cet écrit qu'à faire pratiquer cette maxime; c'est à quoi aboutissent toutes les réflexions qu'il contient.

Quand on soutient quelque chose contre quelqu'un, et qu'on prétend qu'il nous accorde quelque avantage auquel on croit avoir droit, quel est notre principal intérêt? Est-ce de faire prévaloir notre sentiment, ou d'obtenir ce petit avantage que nous prétendons? Si cela est, nous nous contentons de bien peu de chose, et nous faisons voir que nous n'avons guère d'idée des vrais biens ni des vrais maux. N'est-il pas infiniment plus important pour nous

d'édifier le prochain par notre douceur, de ne le pas scandaliser, aigrir, irriter par notre fierté, de conserver la paix de notre âme, que d'obtenir ces petits avantages temporels, ou de faire prévaloir et approuver notre sentiment? Ne sont-ce pas là, au contraire, des avantages si minces, qu'il vaut mieux en un sens n'y pas réussir que d'y réussir? Car que revient-il de tout cela? Du vent et de la fumée. Mais il y a quelque chose de bien plus solide à être mortifié lors même qu'on a raison, à être privé de quelques prétentions légitimes pour lesquelles on avait de l'attache; et la raison et la piété y trouvent bien mieux leur compte.

On a donc prétendu favoriser dans cet écrit les vrais et les grands intérêts de ceux qui ont raison et leur apprendre à négliger les petits. On a voulu empêcher ceux dont la cause est juste de perdre leurs solides avantages. On ne saurait trop apprendre aux hommes à séparer leurs vrais intérêts, c'est-à-dire ceux de leur âme, de ceux de l'amour-propre. Car leur intérêt est au contraire que leur amour-propre ne soit point satisfait, qu'il soit contredit, qu'il soit mortifié. C'est à quoi l'apôtre nous exhorte par ces paroles : « Mes frères, nous ne sommes pas redevables à la chair de vivre selon la chair; » *fratres, debitores sumus non carni, ut secundum carnem vivamus* (a). Car cette chair est notre amour-propre, selon lequel l'apôtre nous défend de vivre, et qu'il nous commande de détruire; et il ne faut pas dire qu'il n'y a pas d'amour-propre à désirer d'obtenir ce qui est juste : car on peut désirer injustement ce qui est juste en soi; et c'est quand on le désire avec trop de passion, et qu'on n'est pas disposé à en être privé si Dieu le veut; quand on emploie de mauvais moyens pour l'obtenir, comme les paroles aigres et les contestations animées.

Tous ces moyens sont injustes, puisque Dieu les condamne; et il marque ainsi qu'il y a dans le fond du cœur quelque passion déraisonnable qui nous les fait employer. Nous ne devons rien désirer que ce que Dieu nous veut donner. Or, il est certain que Dieu ne veut pas nous donner ce que nous ne pouvons obtenir que par ces moyens.

Il vaut mieux perdre ce que nous demandons le plus légitimement que de les employer. Voilà ce que Dieu veut de nous.

Il n'est donc point vrai que ce discours tende à favoriser les personnes déraisonnables. Il tend au contraire uniquement à conserver à ceux qui ont raison le plus grand bien qu'ils puissent

(a) *Rom.*, VIII, 12.

avoir, qui est d'avoir raison en tout temps, selon qu'il est dit : « Heureux ceux qui gardent les règles de la justice, et qui font en tout temps ce qui est juste : *Beati qui custodiunt judicium, et faciunt justitiam in omni tempore*[a]. Ce n'était donc point pour favoriser l'injustice que saint Paul conseillait aux chrétiens de ne point plaider, et de *souffrir plutôt l'injustice*[b]. C'était plutôt pour empêcher qu'ils ne se missent en danger de perdre cette justice. Et son but était de leur en assurer la possession. Ainsi l'on peut avancer sur ce sujet une pensée assez contraire aux idées communes, mais vraie et solide en elle-même. C'est que notre intérêt particulier nous doit porter ordinairement à éviter toutes contestations, même en perdant ce que nous pouvons prétendre; et que c'est au contraire l'intérêt du prochain qui nous doit obliger en quelques rencontres à lui contester certaines choses.

Je ne dois point contester ni me plaindre fortement des autres, lorsque je puis craindre avec raison de perdre la paix de l'âme, de blesser la charité, de me dissiper dans l'embarras des contestations : mais s'il y a quelque raison qui puisse y engager, c'est le désir de préserver le prochain d'une usurpation injuste qui blesserait sa conscience. Comme il est rare néanmoins qu'on y puisse réussir par cette voie, sans tomber dans de plus grands inconvénients, il est rare par conséquent qu'on soit obligé à la pratique de cette sorte de charité. Il vaut ordinairement mieux céder, parce que nous sommes plus chargés de procurer notre avantage que celui des autres.

(*a*) *Ps.* CV, 3. (*b*) 1. *Cor.*, VI, 7.

# DISCOURS

OU L'ON FAIT VOIR COMBIEN

# LES ENTRETIENS DES HOMMES SONT DANGEREUX.

*Verba iniquorum prævaluerunt super nos; et impietatibus nostris tu propitiaberis.*

*Ps.* LXIV, v. 4.

**Les paroles des méchants ont prévalu contre nous; mais vous nous accorderez le pardon de nos péchés.**

---

## PREMIÈRE PARTIE.

---

### CHAPITRE PREMIER.

**Qu'il n'y a personne en qui les discours des hommes n'aient produit de mauvais effets. Deux sortes de corruption, l'une naturelle et l'autre ajoutée; que celle-là naît particulièrement des discours des hommes.**

Un grand saint considérant combien il était difficile que les enfants des païens résistassent à l'impression que faisait sur eux l'autorité de leurs pères, et que dans la faiblesse de jugement naturelle à cet âge ils s'élevassent au-dessus des personnes qu'ils voyaient plus sages qu'eux dans toutes les autres choses, dit que tout ce qu'ils pouvaient faire après avoir reconnu leur égarement était de se plaindre avec le prophète : « Que les discours des méchants avaient emporté leur jugement et leur raison; » *Verba iniquorum prævaluerunt super nos*[a]; et de demander ensuite pardon

(a) *Ps.* LXIV, 3.

à Dieu des péchés où l'exemple de leurs pères les avait précipités. *Et impietatibus nostris tu propitiaberis.*

Ceux à qui Dieu a fait la grâce de naître chrétiens et catholiques ne peuvent à la vérité s'appliquer ces paroles dans ce sens, puisque ceux à qui ils doivent la naissance les ont mis dans la voie de la vérité. Ainsi ils ne s'en doivent servir que pour exciter en eux des sentiments de reconnaissance, en considérant à combien de personnes il n'a pas fait la même grâce qu'il leur a faite, et combien ils lui sont redevables de les avoir exemptés des violences qu'il est nécessaire que les païens et les hérétiques se fassent pour vaincre en eux-mêmes les impressions de la coutume et de l'autorité, et pour renoncer à tous les préjugés dont leur esprit s'est rempli pendant qu'ils n'étaient pas encore capables de juger des choses par eux-mêmes, au lieu que la foi ne coûte presque rien à ceux qui ont eu le bonheur d'y être élevés dès leur enfance. Mais s'ils ne peuvent se les rendre propres en ce sens, ils le peuvent en un autre qui est encore plus général et qui n'est pas moins important. Car il n'y a personne qui ne doive reconnaître que les discours des méchants ont emporté sa raison, qu'ils ont corrompu son esprit et l'ont rempli de faux principes et de fausses idées, et même que ces faussetés qui naissent des discours des hommes y sont si fortement gravées que personne n'en est parfaitement guéri dans ce monde.

Or, pour comprendre de quelle sorte les discours des hommes corrompent notre esprit, il faut distinguer deux sortes de corruptions dans l'homme; l'une naturelle et l'autre ajoutée. Nous naissons tous dans l'ignorance de Dieu et de nous mêmes, des vrais biens et des vrais maux; nous apportons de plus en naissant une volonté toute plongée dans l'amour de nous-mêmes et incapable de rien aimer que par rapport à nous. Cette corruption se répand d'abord dans la recherche des plaisirs des sens et des honneurs, ces inclinations étant inséparables de l'amour de soi-même, parce qu'il enferme et l'amour du corps qui désire le plaisir, et celui de l'esprit qui se nourrit de l'honneur. Mais ces inclinations générales sont capables d'être beaucoup augmentées et diversifiées, tant par les objets extérieurs que par les impressions et les opinions de l'esprit.

## CHAPITRE II.

**De quelle sorte les fausses idées à l'égard des biens et des maux se forment dans notre esprit et se communiquent par le langage.**

Il n'y a rien où cette corruption ajoutée paraisse plus clairement qu'en ce qui regarde l'honneur. Ce que l'on appelle honneur en général n'a presque point d'objet certain. Les hommes le placent où ils veulent, selon leur fantaisie, et il y a peu de choses honorables qui ne puissent devenir honteuses par un autre tour d'imagination. De sorte que, quoiqu'il ne dépende pas de l'opinion de nous faire aimer l'honneur, et que cette inclination soit naturelle, il dépend néanmoins de l'opinion de l'attacher à une chose plutôt qu'à une autre.

Il y a quelque chose de plus fixe dans l'inclination que nous avons pour le plaisir ; car tous les hommes aiment naturellement les plaisirs sensibles et certains objets de ces plaisirs. Néanmoins, l'imagination et les opinions ajoutées ne laissent pas d'avoir une extrême force pour agrandir ou pour diminuer l'idée que nous en avons. Elle serait beaucoup moindre si elle n'était formée que sur notre corruption naturelle ; nous y en joignons une autre qui naît de notre imagination en nous les représentant infiniment plus grands qu'ils ne sont, et c'est souvent ce surcroît qui naît de l'opinion qui nous emporte et qui cause la violence de nos passions.

Cet effet arrive, parce que nous ne connaissons pas seulement les objets de nos passions, mais que nous concevons aussi les mouvements qu'ils excitent dans les autres, et l'idée qu'ils en ont se communiquant à nous, nous nous accoutumons à regarder ces objets, non par notre propre impression, mais par cette impression commune, et nous ressentons ensuite des mouvements que nous n'aurions point eu si l'objet seul avait agi sur nous. Combien croit-on que la manière dont on parle dans le monde de la beauté, de la grandeur, de la gloire, de l'infamie, des affronts, serve à augmenter ce qu'il y a de naturel dans les passions que ces choses excitent en nous ? Cela va si loin que l'on peut dire que cette corruption ajoutée est infiniment plus grande que la naturelle.

Outre les objets qui sont naturellement liés avec la concupiscence et qu'elle regarde directement, les hommes s'étant appliqués à une infinité d'autres, soit comme à des moyens de se procurer ceux-là, soit pour satisfaire aux nécessités de la vie, pour

en éviter les incommodités, pour exercer leur esprit et leur curiosité ; et enfin ayant trouvé plusieurs vérités, ou par la lumière de la raison qui n'est pas entièrement éteinte, ou par les instructions qu'il a plu à Dieu de leur donner de soi-même et des choses divines dont toutes les nations ont tiré quelques idées véritables, ils se sont formé sur tout cela plusieurs autres idées de Dieu, des créatures, des biens, des maux, des vertus, des vices, des choses temporelles et éternelles.

Mais ce qui leur est arrivé en se formant ces idées est que les choses spirituelles étant fort éloignées de leur âme toute plongée dans les sens, et ne faisant pas une impression vive et sensible sur leur esprit, et étant d'ailleurs peu connues et peu aimées du commun du monde, elles n'ont ordinairement formé que des idées sombres et obscures ; ils ne les aperçoivent presque que par la pointe de l'esprit dans un éloignement infini. De plus, ils les voient seules destituées de tout appui, c'est-à-dire qu'ils ne voient point dans les autres hommes, à l'égard de ces objets, ces passions et ces désirs qui servent à étendre leurs idées, et à leur faire concevoir les choses grandes et désirables.

Il n'en est pas de même des choses temporelles. La concupiscence les approche d'eux et les leur fait vivement sentir, et la vivacité de ce sentiment, jointe à l'ardeur qu'ils aperçoivent dans les autres pour ces mêmes choses, augmente infiniment l'idée qu'ils en ont. Ils n'en jugent plus par leur prix véritable, mais par ce prix qu'elles ont dans l'opinion des hommes. Ainsi, en s'excitant les uns les autres à l'envi à les aimer et à les concevoir comme grandes et estimables, elles remplissent premièrement tout leur esprit et ensuite tout leur cœur.

L'idée qu'ils ont de Dieu, des choses éternelles, du paradis, de l'enfer, des vertus comme vertus, des vices comme vices, sont du premier genre ; ce sont des idées spirituelles et délicates, peu sensibles, peu lumineuses, peu touchantes, peu distinctes. Tous ces grands objets sont réduits par la faiblesse et l'obscurcissement de l'esprit des hommes à une petitesse imperceptible, et à peine occupent-ils la moindre partie d'un cœur et d'un esprit qui est souvent tout rempli d'une bagatelle. Ils ne conçoivent ni la grandeur de Dieu, ni les joies ineffables du paradis, ni les supplices effroyables des damnés, ni la beauté des vertus, ni la difformité des vices. Ils n'en connaissent presque que les noms, et je ne sais quoi d'obscur qui répond à ces noms, qui n'a point de soi-même de force pour faire impression sur leur esprit ou sur leur cœur,

Celles qu'ils ont de la noblesse, des richesses, de la grandeur, de la réputation, de la valeur, des qualités de l'esprit et du corps qui sont estimées dans le monde, comme de l'adresse dans les négociations, de l'agrément dans la conversation, de l'éloquence dans les discours et généralement de tout ce que le monde estime, sont du second genre. Non-seulement ils comprennent et ils sentent tout ce que ces choses ont de réalité, mais ils leur attribuent une grandeur qu'elles n'ont pas, qui est formée sur leurs passions et sur les fausses idées qu'ils connaissent dans les autres. Car comme j'ai déjà dit, il suffit de voir qu'une chose est aimée et désirée de plusieurs personnes pour croire qu'elle mérite de l'être, puisqu'en la possédant on se regarde comme environné de tous les jugements avantageux de cette foule de gens qui nous jugent heureux de la posséder.

C'est par les mêmes raisons qu'ils conçoivent les objets contraires à ceux que je viens de marquer, comme des maux infiniment plus grands qu'ils ne sont, et qu'ils s'en forment des idées qui les leur font paraître effrayables, parce qu'ils connaissent le mépris que le monde en fait, les railleries qu'ils attirent, l'état de rabaissement où ils mettent les personnes dans l'opinion de la plupart du monde. Et comme c'est cet état de rabaissement que l'orgueil humain ne saurait souffrir, il porte à regarder comme de très grands maux tout ce qui nous y peut réduire.

Cette corruption de notre esprit consiste donc proprement dans la fausseté de nos idées : mais la voie ordinaire par laquelle nous recevons ces fausses idées est le langage, n'étant pas moins vrai des opinions que nous avons de la plupart des choses du monde, de leur petitesse ou de leur grandeur, que des vérités de la foi, qu'elles se communiquent par l'ouïe *Fides ex auditu*[a]. Car ces idées se sont formées en nous, pour la plupart, lorsque nous étions encore incapables de juger des choses par nous-mêmes, et que nous recevions seulement les impressions que l'on nous communiquait par les paroles. Dans cet état nous avons ouï représenter certaines choses comme des biens, et d'autres comme des maux. Ceux qui nous en ont parlé nous ont imprimé l'idée de leurs mouvements, et nous nous sommes accoutumés à les regarder de la même sorte et à y joindre les mêmes mouvements et les mêmes passions.

(a) *Rom.*, x, 17.

## CHAPITRE III.

**Que le langage commun est proprement le langage de la concupiscence.**

La corruption qui naît du langage est d'autant plus grande que les méchants étant infiniment en plus grand nombre que les bons, et ceux qui sont bons ne l'ayant pas toujours été, et ne l'étant pas même parfaitement, parce qu'ils ont en eux les restes de leur corruption naturelle, il arrive par là que le langage commun est proprement le langage de la concupiscence, et que c'est la concupiscence qui y domine et qui le règle Les idées de grandeur ou de petitesse, de mépris ou d'estime, y sont toujours jointes aux objets selon que la concupiscence se les représente; de sorte qu'il n'est pas étrange que, nous faisant concevoir les choses comme la concupiscence les conçoit, il excite et nourrisse en nous les mouvements qui naissent de ces fausses idées que la concupiscence s'en forme.

Il n'y a donc personne qui n'ait sujet de gémir de ces plaies que les paroles des hommes ont faites dans son esprit, et qui ne puisse dire véritablement à Dieu, *que les discours des méchants ont prévalu sur lui.* Ils ont prévalu sur nous dans notre jeunesse lorsque nous n'étions pas capables de leur résister, et ils prévalent continuellement sur nous par l'intelligence qu'ils trouvent dans notre esprit, en nous faisant concevoir les choses autres qu'elles ne sont, ou plus grandes ou plus petites qu'elles ne sont.

Car il ne faut pas s'imaginer que le désir d'être à Dieu et la conversion même effective réforme entièrement cette corruption d'esprit, et nous fasse estimer chaque chose son juste prix. Il est vrai qu'en se donnant à Dieu on le préfère à toutes les créatures; mais cette préférence est encore bien petite et ne répond nullement à cette disproportion infinie qu'il y a de Dieu aux créatures, des choses éternelles aux temporelles. Dieu ne l'emporte souvent que de bien peu sur les objets de concupiscence. Nous ne laissons pas d'estimer encore les avantages du monde infiniment plus qu'ils ne méritent d'être estimés. Nous sommes encore près de l'équilibre; et en chargeant un peu la balance, c'est-à-dire en augmentant un peu l'impression des choses du monde sur notre esprit, elles reprendraient facilement leur empire et l'emporteraient sur Dieu.

Or, rien n'est plus capable de produire ce funeste effet que les

discours des hommes du monde, parce qu'ils renouvellent continuellement les fausses idées que nous avons des choses de la terre; qu'ils nous représentent toujours celles de Dieu dans cet obscurcissement et cette petitesse qui les fait mépriser à tant de personnes, et qu'ils ensanglantent et renouvellent ainsi continuellement nos plaies. C'est pourquoi il n'y a guère d'avis plus important que celui que nous donne le Sage par ces paroles[a] : « Veillez sur vous-même, et prenez bien garde à ce que vous entendez dire, car il y va de votre perte : » *Cave tibi, et attende diligenter auditui tuo, quoniam cum subversione tua ambulas* Nos chutes viennent ordinairement de nos faux jugements, nos faux jugements de nos fausses impressions, et ces fausses impressions du commerce que nous avons les uns avec les autres par le langage. C'est la chaîne malheureuse qui nous précipite dans l'enfer.

## CHAPITRE IV.

### Combien il se glisse de mauvaises choses dans les entretiens.

Il est difficile de se représenter combien il se glisse de mauvaises choses, je ne dis pas dans les conversations des personnes déréglées, mais même dans les entretiens ordinaires que l'on a avec le commun des gens du monde. Je ne parle pas des défauts grossiers dont ceux qui veillent un peu sur eux-mêmes s'aperçoivent assez, comme des médisances secrètes, des railleries malignes, des paroles libres, des maximes visiblement fausses; je parle d'une infinité d'autres choses auxquelles on ne prend pas garde. Une personne ne saurait être un peu attentive aux discours ordinaires des hommes qu'il n'y aperçoive quantité de sentiments humains contraires à la vérité. On justifie la colère, la vengeance, l'ambition, l'avarice, le luxe. On parle avec estime de quantité d'actions que Dieu condamne. Tous les vices médiocres sont presque approuvés. On ne les condamne que dans leur excès[1].

Quand on éviterait même ces sortes de défauts, il y en a d'autres qui paraissent presque inévitables. Il n'est pas à propos de parler souvent des choses de Dieu : il faut donc s'entretenir de celles du monde : or, cet entretien n'est jamais sans danger. On ne saurait en parler ni en entendre parler sans y penser, et l'on

(a) *Eccl*, XIII, 16.

n'y saurait penser sans renouveler dans son esprit les idées que l'on en avait et que les autres en ont, et sans se les rendre plus présentes, et par conséquent plus capables de faire impression sur notre esprit.

De plus, l'entretien ordinaire des hommes est accompagné de ces deux choses, de l'oubli de Dieu et de l'application aux choses du monde, et ces deux choses sont la source de toutes les tentations. Adam ne s'est perdu dans son innocence qu'en oubliant Dieu, et en s'attachant dans cet oubli à la contemplation de la beauté des créatures et de soi-même. Combien l'homme pécheur est-il plus capable de se corrompre par la même voie? Que fait-on autre chose dans ces entretiens que d'admirer les qualités humaines, les choses éclatantes, utiles, commodes selon le monde? Il ne faut pas d'autre péché pour se perdre, que d'aimer tellement ces choses, que l'on les préfère à Dieu. Or, qu'est-ce qui y peut plus disposer que d'en parler, d'en entendre parler avec estime, et de s'en remplir sans cesse en oubliant Dieu?

Il est même impossible que la plupart de ces discours humains dans lesquels on met la religion à part ne soient remplis de faussetés. Car la religion est si étroitement liée à toutes les choses du monde par le rapport qu'elles ont à la fin dernière, qui est Dieu, que l'on ne saurait juger d'aucune que par ce rapport. C'est par là qu'elles sont avantageuses ou désavantageuses, innocentes ou dangereuses, estimables, méprisables, bonnes ou mauvaises. Le prix qu'elles ont en elles-mêmes n'est rien. Elles l'empruntent tout du rapport qu'elles ont au souverain bien. Ainsi en les détachant, comme l'on fait dans les conversations ordinaires du monde, de la vue de Dieu et de l'autre vie, il est impossible que l'on n'en parle faussement, et que les discours qu'on en fait ne soient des sujets d'illusion à tous ceux qui les écoutent.

## CHAPITRE V.

**Que l'on se trompe soi-même si l'on pense éviter le danger du langage de la concupiscence, en disant qu'on parle des choses humainement.**

Il y a des personnes qui croient éviter ce danger en faisant entendre que les choses dont elles parlent se peuvent regarder comme par deux faces différentes, selon le monde et selon Dieu, et en marquant qu'elles n'en parlent que selon le monde et selon les sentiments humains. Et c'est ce qu'elles expriment ordinaire-

ment par ces termes, *humainement parlant*. Humainement parlant, disent-elles, c'est un état fort heureux que celui des personnes de grande qualité. Il a raison, humainement parlant, d'être fort offensé de ce procédé. Humainement parlant, on ne saurait trouver à redire à son ressentiment. Humainement parlant, c'est un grand désagrément que cela. Elles croient assez marquer par là qu'on devrait juger autrement de ces choses, si on les regardait par une autre vue. Mais il y a grand sujet de craindre qu'il n'y ait une illusion secrète dans ces sortes de discours, et qu'ils ne naissent d'une adresse d'amour-propre qui, ne pouvant étouffer entièrement la lumière de la vérité et de la religion, qui condamne ces sentiments que nous appelons humains, est bien aise de s'y appliquer sans scrupule par ce détour.

Pour découvrir cette secrète tromperie, il faut considérer que ces sentiments qu'on appelle humains, et dont on parle dans ces rencontres, sont des sentiments de concupiscence contraires à la loi de Dieu et à la justice éternelle. Tout ressentiment humain d'une offense est injuste, parce qu'il naît de l'amour-propre, et qu'il est injuste que nous nous aimions de cette sorte d'amour qui demeure en nous-mêmes, et ne se rapporte point à Dieu. Il est injuste aussi que nous ne couvrions pas une offense légère par tant de raisons divines que nous avons d'aimer le prochain. Il est injuste que nous soyons affligés du mal qu'il nous a fait, et que nous ne soyons pas affligés du mal qu'il s'est fait à lui-même. La plupart des jugements par lesquels nous regardons certaines qualités humaines comme avantageuses sont de même faux et déraisonnables. Il est faux absolument que la grandeur soit un avantage ; elle sert à procurer certains petits contentements humains, et pour l'ordinaire elle nuit infiniment pour le salut. Or, ce qui ne sert que pour des fins petites et basses, et qui nuit pour des fins très importantes, est, absolument parlant, désavantageux. Cependant ce que l'on fait par ce détour, par lequel on prétend parler de ces choses humainement, est que l'on se cache ce que ces jugements ont de faux et d'injuste pour n'y voir que ce qu'ils ont de conforme à notre cupidité.

En effet, quand nous nous servons de ces termes, humainement parlant, nous ne voulons pas dire faussement parlant, injustement parlant, déraisonnablement parlant. Nous ne sommes nullement frappés de ces idées ; nous considérons simplement que les choses dont nous parlons sont très conformes au naturel des hommes, et nous ne mêlons dans cette vue aucune improbation ni aucun

désaveu de la fausseté qu'elles renferment. Nous y joignons plutôt une secrète approbation, par laquelle nous couvrons ce qu'elles peuvent avoir de mauvais et de faux, sous ce terme d'humain qui l'adoucit et le cache.

Il semble, à nous entendre parler, qu'il y ait comme trois classes de sentiments, les uns justes, les autres injustes, et les autres humains, et trois classes de jugements, les uns vrais, les autres faux, et les autres humains. Cependant il n'en est pas ainsi. Tout jugement est ou vrai ou faux ; tout sentiment est juste ou injuste, et il faut nécessairement que ceux que nous appelons jugements et sentiments humains, se réduisent à l'une ou à l'autre de ces classes. Et pour être humains, c'est-à-dire conformes à la cupidité des hommes, ils n'en sont ni moins condamnés ni punis moins sévèrement de Dieu.

Il est permis de parler humainement des choses, lorsqu'on en parle comme saint Paul : *Nonne carnales estis, et secundùm hominem ambulatis* [a]? Il dit que les Corinthiens agissaient humainement, et qu'ils se conduisaient selon l'homme ; mais ce n'est pas pour excuser cette conduite, c'est plutôt pour la condamner, pour en faire un sujet de reproches, pour en faire voir la source. Ce n'est pas là l'usage que nous faisons de ces termes, nous les employons pour couvrir, pour diminuer, pour excuser les vices, et pour appliquer notre esprit et celui des autres à une fausse apparence qui nous les fait paraître conformes à la raison, telle qu'elle est dans le commun du monde, c'est-à-dire à la raison corrompue.

Mais s'il y a une illusion secrète dans l'usage de ces termes, quand on s'en sert pour excuser, ou envers soi, ou envers les autres, des actions qui sont mauvaises devant Dieu en appliquant l'esprit à considérer qu'elles sont conformes aux maximes reçues parmi les hommes, ou à la fin que celui qui les fait se propose, ce qui les fait regarder comme raisonnables ; il est permis au contraire de s'en servir pour faire condamner davantage certaines actions, en faisant remarquer qu'elles ne sont pas même conformes aux lois du monde, ni aux intérêts de celui qui les fait ; car comme cette circonstance marque un excès d'aveuglement et de passion, qui rend l'action plus mauvaise devant Dieu, il est juste de la faire considérer aux hommes, de sorte qu'il se trouve que l'usage de ce terme est plus légitime pour condamner le mal que pour l'excuser.

(a) I. *Cor.*, III, 3.

## CHAPITRE VI.

**Autres adresses pour diminuer l'horreur des vices. Utilité du silence. Que chacun est obligé de détruire en soi les illusions qui naissent du langage des hommes, et que le moyen le plus propre pour cela est de considérer sur chaque chose ce que Dieu en juge.**

Ce n'est pas seulement dans cette occasion, mais dans une infinité d'autres que nous nous servons de cette adresse de diminuer les vices, en ne les considérant que par certaines faces qui ne nous représentent pas ce qu'ils ont d'horrible, et qui ne donnent lieu d'y voir que ce qu'ils ont d'attirant et d'agréable.

Quelle idée donne le mot de galanterie? l'idée de quelque chose d'agréable et à l'esprit et aux sens; et cependant on couvre sous ce mot les plus grandes infamies. Comment parle-t-on d'un homme qui s'est vengé, qui a tué en duel un ennemi, qui a repoussé un affront d'une manière haute et fière? Comment parle-t-on d'un homme qui s'élève dans l'Église par une ambition déréglée? On trouvera que tous les termes dont on se sert ne nous font rien concevoir dans tout cela que de fort pardonnable, et qu'il faut par conséquent que nos vues soient bien éloignées de celles de Dieu, puisqu'il condamne les hommes à l'enfer pour ces actions où l'on ne conçoit presque rien de criminel.

Les hommes en sont venus jusqu'à un tel point de corruption, qu'il n'est point honteux parmi eux de n'être pas homme de bien. Un homme dit, sans crainte de se déshonorer, qu'il ne vaut rien; il le dit pour le faire croire. On le croit; et ce qui est étonnant, on ne l'en estime pas moins; on n'en a pas même pitié. C'est que l'on attache uniquement son esprit à une certaine honnêteté apparente qu'il y a dans cet aveu de bonne foi de son dérèglement, et que l'on ne passe pas plus avant. C'est toute l'impression que nous font ces sortes de discours. Nous aimons ceux qui les font à cause de leur bonne foi, et nous ne les plaignons pas à cause de leur misère et du peu de sentiment qu'ils en ont, parce que ces discours nous font sentir l'une et nous cachent l'autre.

C'est pourquoi il n'y a pas d'homme de bien qui n'ait sujet de faire continuellement à Dieu cette prière : *Domine, libera animam meam à labiis iniquis et à lingua dolosa*[a]. « Seigneur, délivrez mon âme des lèvres injustes et de la langue trompeuse. » Les discours

(*a*) *Ps.* CXIX, 2.

des hommes sont pleins d'illusion et de tromperie. On y loue ce qu'il faut mépriser, et on y méprise ce qu'il faut louer. On y porte à désirer ce qu'il faut fuir, et à craindre ce qui n'est point à craindre. On y représente comme heureux ceux que l'on doit regarder comme misérables, et comme misérables ceux que l'on doit considérer comme les plus heureux des hommes. Et ce qui est étrange est que les discours des gens de bien ne sont pas exempts de cette séduction, parce qu'ils empruntent du monde son langage en plusieurs occasions, et qu'ils sont même souvent obligés de l'emprunter; car on ne les entendrait pas si le langage était différent de celui des autres. Ils appellent quelquefois biens ce que le monde appelle biens, et maux ce que l'on y nomme des maux. Ils sont obligés de parler avec estime de plusieurs choses que le monde estime trop, et leurs discours étant pris par les autres dans le sens auquel on les prend dans le monde, et ceux qui les entendent y appliquant leurs propres idées, y contribuent contre leur intention à augmenter ces fausses impressions, qui sont la source de tous les vices. De sorte que quand on demande à Dieu d'être délivré *ab homine qui perversa loquitur* [a], « de l'homme qui tient des discours corrompus, » on ne doit pas seulement y comprendre les méchants, mais on doit enfermer dans cette prière tout ce qui participe à cette infection générale, qui est répandue dans le langage des hommes.

C'est ce qui rend le silence si utile, et qui l'a fait tant recommander par les saints, parce qu'empêchant que ces fausses idées qui ont été imprimées dans nos esprits par les discours des hommes ne soient renouvelées par ces mêmes discours, il les rend moins vives et plus faciles à effacer; mais parce qu'il n'est pas possible que ceux qui sont engagés dans la vie du monde se séparent des entretiens et de la conversation du monde, et que ce commerce fait même la plus grande occupation de leur vie, il faut qu'ils cherchent d'autres remèdes et d'autres préservatifs pour résister à cette corruption; car s'il est nécessaire qu'ils vivent dans le monde pour satisfaire à leur engagement, il est encore plus nécessaire qu'ils ne s'y corrompent pas. Il n'y a nulle nécessité, nul engagement, qui nous oblige de remplir notre esprit de faussetés, et de vivre ainsi dans une continuelle illusion. Et personne ne doit être si malheureux que de croire que le mensonge et l'erreur soient le partage de sa condition et de son état.

(a) *Prov.*, ii, 12.

Or, comme l'erreur ne peut être détruite que par la lumière de la vérité, il est bien clair que l'unique moyen de dissiper ces ténèbres que les discours des hommes répandent continuellement dans notre esprit, est de se remplir aussi continuellement des principes de vérité qui y sont contraires. Et c'est pourquoi saint Chrysostôme disait à son peuple : « qu'il ne cesserait jamais de lui dire qu'il jugeât des choses par ce qu'elles ont de réel et de véritable, et qu'il ne se laissât pas emporter aux fausses opinions : qu'il apprît ce que c'est que d'être esclave, d'être pauvre, d'être noble, d'être heureux, ce que c'est qu'une passion. » Voilà, selon ce père, la véritable science des hommes, qui ne consiste pas dans une connaissance stérile de choses qu'il est aussi bon d'ignorer que de savoir, mais dans celle des vérités qui sont les principes de nos désirs et de nos actions, et par conséquent de notre bonheur ou de notre malheur éternel.

Mais parce que, en voulant juger des choses dans la vérité, les images des impressions que les hommes en ont et des jugements qu'ils en forment nous troublent et nous obscurcissent l'esprit, il faut tâcher d'oublier et les hommes et nous-mêmes, et de considérer seulement sur chaque chose ce que Dieu en juge. Car la perfection de l'homme consistant à aimer les choses comme Dieu les aime, la voie de tendre à cette perfection est de tâcher de les voir comme il les voit, n'y ayant que cette vue véritable qui puisse régler notre amour. Cette seule réflexion suffirait souvent pour faire disparaître à nos yeux toute la grandeur imaginaire que nous donnons aux choses humaines et temporelles, et pour nous faire voir ce que notre amour-propre est bien aise de n'y pas voir, afin de s'en occuper plus tranquillement.

Pour entrer donc dans cet esprit, il faut être vivement persuadé qu'il n'y a que le jugement que Dieu forme des choses qui soit véritable ; que ce sera sur ce jugement de Dieu que nous serons tous jugés ; qu'il est la règle unique de nos actions, et qu'étant la vérité même, tout ce qui s'en éloigne est faux et trompeur. Je dis qu'il en faut être vivement persuadé, afin que nous nous accoutumions de rapporter à cette règle les jugements et les discours que nous appelons *humains*, et que nous soyons convaincus que, quelque raisonnables qu'ils nous paraissent, ils sont tels en effet que Dieu, c'est-à-dire la vérité, les juge, et que les anges et les saints les voient.

C'est en cette manière que nous pratiquerons l'avis que nous donne saint Paul, lorsqu'il nous commande « de marcher honnê-

tement comme dans le jour. [a] » Car ce jour n'est pas celui du soleil ; c'est la lumière de Dieu et la vue de son jugement. Et il veut dire que comme la vue des hommes nous porte à régler nos actions selon leur jugement, dans la crainte de leur déplaire, ce qui fait l'honnêteté extérieure et civile ; de même la vue de Dieu, que la lumière de la grâce nous découvre, nous oblige de consulter ce qu'il juge des choses pour y conformer nos actions ; ce qui fait la véritable honnêteté, c'est-à-dire la véritable vertu ; et c'est aussi ce qui est marqué encore plus clairement dans ce lieu du Sage, où, parlant de la vie des justes, il dit qu'ils sanctifieront leurs âmes dans la vue de Dieu et en sa présence. *Et in conspectu illius sanctificabunt animas suas* [b].

---

# DEUXIÈME PARTIE.

---

## CHAPITRE PREMIER.

**Nos paroles n'ont pas tout-à-fait la même règle que nos jugements, non plus que nos actions et nos sentiments. Qu'il ne s'agit ici que de former les jugements intérieurs.**

Ce serait une chose infinie que de vouloir représenter ce que Dieu et les saints jugent de toutes les choses du monde, puisque cette seule ouverture comprend tout ce qu'on en peut dire de véritable. Il est néanmoins utile d'en faire un léger essai à l'égard des principaux objets des passions des hommes, pour donner l'idée de la manière dont on le doit faire à l'égard des autres.

Mais pour n'abuser pas de cet essai même, il faut remarquer que l'on n'a pas dessein ici de considérer de quelle manière il faut parler des choses du monde, mais seulement de quelle sorte il en faut juger, ce qui est bien différent. Car quoique nos paroles et nos jugements se doivent régler par la vérité, ce qui suffit néanmoins pour justifier nos jugements ne suffit pas toujours pour justifier nos paroles. On n'a besoin dans ses jugements que de les rendre conformes à cette vérité particulière qu'ils regar-

(a) *Rom*, XIII, 13. (b) *Eccles.*, II, 26.

dent, mais il faut de plus que les paroles soient conformes à une autre vérité qui prescrit la proportion qu'elles doivent avoir avec les personnes à qui on parle. C'est pourquoi ce serait mal prendre ce que nous dirons dans la suite, que de conclure que l'on peut user en toutes rencontres d'un langage conforme aux idées que nous donnerons de diverses choses. Elles ne sont destinées que pour régler le langage intérieur dont on se parle à soi-même, et non ce langage extérieur dont on parle aux autres. Car les impressions que le monde a de ces choses sont trop différentes de celles que la vérité nous oblige d'en avoir pour pouvoir espérer de les changer tout d'un coup, et de faire recevoir un langage si contraire à celui dont il est en possession.

Nos actions mêmes n'ont pas tout-à-fait la même règle que nos sentiments ; car il y a des personnes à qui on doit plus de respect extérieur, quoique l'on leur doive moins d'approbation et d'estime, parce que la civilité extérieure se règle sur les rangs que le monde a établis, au lieu que l'estime intérieure ne doit se régler que sur la raison. Mais comme elle n'est qu'intérieure, elle ne donne sujet à personne de se plaindre ni de s'offenser. Ainsi ceux de l'état desquels la vérité ne permettra pas de porter un jugement si favorable n'ont aucun sujet de se blesser de ces maximes, puisqu'il ne s'agit que des sentiments intérieurs dont ils n'ont que faire, et dans lesquels il ne leur servirait de rien que l'on se trompât pour les honorer.

## CHAPITRE II.

**Comment on doit regarder toutes les choses temporelles ; leur extrême petitesse. Que tout nous en avertit. Le passé trop grand et trop petit à nos yeux.**

### *Choses temporelles.*

Un de nos plus grands maux est d'estimer trop les choses temporelles ; et la raison en est que nous ne nous regardons presque jamais que par une petite partie de notre durée, qui est notre vie. Nous nous renfermons dans le temps, et nous nous faisons partie du tourbillon qui l'emporte sans étendre notre vue plus loin. C'est la source de cette fausse grandeur que nous attribuons aux choses du monde. Et l'unique moyen de nous en détromper est de changer de vue, et de nous regarder nous-mêmes tels que nous sommes dans la vérité et devant Dieu. Or, en nous considérant de cette sorte, nous reconnaissons d'abord que nous sommes des

êtres immortels dont la durée s'étendra dans toute l'éternité qui nous suit, et qui sont destinés à un bonheur ou à un malheur éternel. Que si nous cherchons alors notre vie dans cet espace infini, elle ne nous paraîtra que comme un atome imperceptible.

Car non-seulement les hommes ne sont rien à l'égard de Dieu et ne paraissent tous ensemble devant lui que comme une goutte d'eau comparée à un océan infini, selon l'expression d'un prophète[a], mais tous les avantages du monde joints ensemble ne sont rien à l'égard du moindre des hommes, parce qu'ils n'occupent qu'un atome dans sa durée; et qu'ainsi, en la regardant tout entière, ils ne la rendent ni plus estimable, ni plus heureuse. L'éternité rompt toute mesure et anéantit toute comparaison. Qu'est-ce donc qu'un royaume possédé durant trente ans, quand il serait de toute la terre? Qu'est-ce qu'une petite principauté dans ce royaume? Qu'est-ce que les autres rangs et les autres qualités au-dessous de celle des princes? Et à quelle effroyable petitesse cette vue les réduit-elle? Cependant c'est là le sujet de la vanité de tous les hommes.

Il est étrange comment les hommes ont tant de peine à se persuader du néant du monde, puisque toutes choses les en avertissent. Car qu'est-ce autre chose que l'histoire de tous les peuples et de tous les hommes, qu'une instruction continuelle que les choses temporelles ne sont rien? puisqu'en nous décrivant ce qu'elles ont été, elle nous fait voir en même temps qu'elles ne sont plus; que toutes ces grandeurs et toutes ces pompes, qui ont étonné les hommes de temps en temps, tous ces princes, tous ces conquérants, toutes ces magnificences, tous ces grands desseins sont rentrés dans le néant à notre égard; que ce sont des vapeurs qui se sont dissipées et des fantômes qui se sont évanouis.

Que découvrons-nous aussi dans le monde, que des preuves de cette vérité? Car ne voyons-nous pas à toute heure disparaître ceux qui ont paru avec le plus d'éclat et qui ont fait le plus de bruit durant leur vie, sans qu'il reste d'eux qu'une mémoire assez languissante? Ne voyons-nous pas que toutes choses entrent continuellement dans l'abîme du passé; que notre vie nous échappe; que ce qui en est écoulé n'est plus rien à nos yeux mêmes, et que le temps a emporté tous les maux, tous les plaisirs, toutes les inquiétudes que nous avons ressenties, sans qu'il en reste d'autres traces que celles qui restent d'un songe? C'est pourquoi aussi le

(a) *Sap.* XI, 23; *Eccle.*, XVIII, 8.

Sage veut que nous regardions toutes les choses temporelles comme les fantômes qui nous occupent dans les songes : *Audiens autem illa quasi in somnis vide et vigilabis*[a].

Mais ce qu'il y a de plus terrible en cela, est que, d'une part, nous ne voulons pas concevoir le néant du monde, et que, de l'autre, nous le concevons trop. Nous regardons presque tout le passé comme s'il n'était rien; les morts sont réduits dans le néant à nos yeux. Nous regardons ceux dont on rapporte les actions dans les histoires, comme des gens qui ont été et qui ne sont plus, et nous ne songeons pas qu'ils sont encore plus vivants qu'ils n'ont jamais été, parce que leur esprit agit infiniment davantage et que la vie présente, n'ayant que des actions faibles et languissantes, est plutôt une mort qu'une vie à l'égard de l'autre. C'est encore par là que nous conservons l'estime des grandeurs du monde, parce que nous les regardons comme aussi durables que nous-mêmes, et que nous ne concevons pas que nous subsistons et qu'elles périssent; et qu'ainsi ceux qui les ont possédées ne laissent pas d'être, quoiqu'ils soient privés pour toute l'éternité de ces choses qui ont fait le sujet de leur orgueil.

## CHAPITRE III.

### Gloire humaine, gloire des saints et des méchants.

#### *Gloire humaine.*

Qu'est-ce que cette gloire humaine qui fait tant d'impression sur nos esprits, et qu'est-ce qu'elle a de réel et de solide devant Dieu? Elle consiste toute dans la vue de quelque jugement avantageux que d'autres portent de nous; et ces personnes sont d'ordinaire des gens qui nous connaissent peu, qui nous aiment peu et dont le jugement n'est ni fort solide, ni fort estimable, par notre aveu même, de sorte que souvent nous les méprisons en toute autre chose. Ces jugements nous sont d'ailleurs entièrement inutiles. Ils n'ajoutent rien ni à notre âme ni à notre corps; il ne diminuent aucun de nos maux; ils ne servent qu'à nous tromper en nous portant à juger de nous, non sur la vérité, mais sur l'opinion d'autrui; et après nous avoir amusé pendant la vie, ils disparaissent tout d'un coup à l'heure de notre mort, parce que nous perdons alors le sentiment de toutes ces choses. Voilà ce que c'est que cette fumée et cette vapeur qui nous enfle et qui nous remplit.

(a) *Eccle.*, XIII, 17.

*Gloire des saints.*

Quelle différence de cette gloire humaine et de celle dont les saints jouiront dans toute l'éternité, aussi estimable et aussi solide que celle des hommes est vaine et méprisable, parce qu'elle a des qualités toutes contraires! Le bonheur des élus sera accompagné d'un esprit de société et d'union; ils se connaîtront tous, ils s'aimeront tous, ils glorifieront tous Dieu pour les grâces qu'il aura faites à chacun d'eux. Ainsi les bonnes actions de chaque élu seront connues de tous les élus, et elles seront pour tous, en particulier, des sujets de joie, de louange et d'actions de grâces pour jamais. Ils jetteront tous leurs couronnes aux pieds de l'Agneau, et non-seulement les leurs, mais celles de tous les autres, parce qu'ils ne glorifieront pas seulement Dieu dans eux-mêmes, mais qu'ils le glorifieront dans tous les saints, en lui chantant dans toute l'éternité : *Mirabilis Deus in sanctis suis;* « Dieu est admirable dans ses saints[a]. »

O gloire vraiment solide des élus de Dieu! gloire qui n'a pas un éclat passager! gloire stable et éternelle! gloire qui n'est pas renfermée dans un petit nombre de personnes ignorantes et envieuses, mais qui aura autant de témoins qu'il y aura de citoyens dans la céleste Jérusalem! gloire qui ne consiste pas dans l'approbation inutile et téméraire de gens qui ne nous connaissent pas et qui ne se connaissent pas eux-mêmes, mais qui consiste dans la joie d'un nombre innombrable d'âmes saintes qui verront le fond de nos cœurs dans la lumière de la vérité!

*Gloire des méchants.*

*Non sic impii, non sic;* « Il n'en est pas ainsi des impies, il n'en est pas ainsi. » Ils jouissent peu de leur gloire durant leur vie, et elle périt pour eux au moment de leur mort. Si elle subsiste encore quelque temps dans la mémoire des hommes, ce n'est pas pour eux; ils n'y ont plus de part; et enfin elle sera entièrement détruite au jour du jugement. Car le supplice des méchants sera accompagné d'un esprit de division, parce que la grandeur de leur peine les appliquera tellement à eux-mêmes, qu'ils n'auront garde de s'appliquer avec estime, en cet état, à la gloire que les autres

(*a*) *Ps.* LXVII, 36. (*b*) *Ib.* I, 4.

auront eue durant leur vie. De sorte qu'il n'y a rien de plus vrai à la lettre que ce que dit l'Écriture : *Memoriam superborum perdidit Deus, et reliquit memoriam humilium sensu;* « Dieu a aboli la mémoire des superbes, et il a établi celle des humbles de cœur[a]. »

## CHAPITRE IV.

### Véritable idée de ce qu'on appelle qualité.

### *Qualité.*

Rien n'occupe plus les hommes du monde que ce qu'ils nomment *qualité*, et ce qui fait que l'on appelle certaines personnes *gens de qualité*, pour les distinguer de ceux qui ne le sont pas. On porte cette distinction si loin, qu'on fait presque moins de différence d'un homme à une bête, que d'un homme de qualité à un homme de basse naissance. Cette *qualité* par éminence étouffe presque toutes les autres qualités, et même les plus spirituelles et les plus divines. On l'élève non-seulement au-dessus de l'esprit, mais même au-dessus de la vertu et de la qualité de chrétien ; et si ce n'est pas par une préférence positive, c'est au moins par une préférence de sentiment, c'est-à-dire que l'on en est tout autrement touché. Car combien y en a-t-il peu qui estiment sincèrement davantage l'état d'un chrétien pauvre et de basse naissance, que celui d'un grand qui est déréglé ? Qui est celui qui voit ce grand dans l'état d'un profond rabaissement et ce chrétien dans une grande élévation ? Il est donc visible que l'idée que nous avons de cette qualité nous trompe, et qu'il est bon, pour se désabuser, d'examiner ce qu'il y a de réel dans cet objet si commun de la vanité des hommes ; et voici ce que la raison nous en découvre :

Être de naissance et de qualité, selon les hommes, c'est être né de personnes considérables dans l'ordre du monde[2]. Mais cette naissance ne donne par elle-même aucun avantage ni d'esprit, ni de corps ; elle n'ôte aucun défaut, et l'on en voit d'aussi grands dans les personnes de qualité que dans les autres. Il n'y a donc aucune raison solide qui rende les personnes de qualité plus estimables par là que ceux qui ne le sont pas. Cependant, parce qu'il faut qu'il y ait de l'ordre parmi les hommes, on a établi avec raison, en certains lieux, que ces personnes seraient préférées aux autres et jouiraient de certaines prérogatives d'honneur.

(a) *Eccle.*, x, 21.

Si l'on en demeurait là, il n'y aurait rien que de juste dans l'idée que nous avons de la qualité, mais on n'y demeure pas. On fait de cet ordre arbitraire, et établi par les hommes sans aucune raison prise des personnes mêmes, un ordre naturel et indispensable, et l'on s'accoutume à le regarder comme quelque chose d'attaché à l'être de ceux à qui on donne cette préférence.

On ne se contente pas de leur rendre extérieurement et intérieurement les respects qui leur sont dûs, en quoi il n'y aurait rien que de raisonnable et de légitime, mais on y en ajoute d'autres qui ne leur sont pas dûs et qui ne naissent que de notre erreur et de notre corruption. On se forme de grandes idées de cet état; on le regarde comme étant comblé de toutes sortes de biens; on le souhaite pour soi; on porte envie à ceux qui y sont; et si on les préfère aux autres, ce n'est que par la passion ardente que l'on a pour les biens et les honneurs dont ils jouissent. De sorte qu'il n'y a point de gens plus dangereux pour les grands que ceux qui les admirent le plus, parce qu'ils seraient toujours disposés à leur ravir leur grandeur s'ils croyaient le pouvoir faire avec sûreté.

Cependant comme le nombre des admirateurs de la grandeur est fort grand, et que l'on considère dans leur disposition non cette malignité qu'ils cachent, mais cette estime qu'ils font paraître, ils ne laissent pas de faire une grande partie de la félicité imaginaire des grands, parce que l'on connaît en eux ces jugements et ces dispositions, et que cette vue est ce qui flatte les âmes vaines.

Tous ces jugements sont faux; car il n'y a nul bonheur à recevoir des autres ces marques d'honneur; et c'est une injustice visible de prendre plaisir à être l'objet d'une admiration qui naît de la corruption des hommes. Cependant les personnes de qualité, connaissant ces idées que le commun du monde a de leur état, en tirent eux-mêmes l'idée qu'ils en ont. Ils considèrent leur qualité comme incorporée à leur être; ils se regardent comme infiniment au-dessus des autres, et il leur est presque impossible de se considérer au niveau de ceux qui ne leur sont pas égaux dans l'ordre du monde.

Ce sont là les fausses idées qu'il faut corriger par la vue du jugement que Dieu porte de cet état. Or qu'est-ce qu'il en juge, sinon qu'il n'y a aucun bien solide et véritable, ni dans ces marques d'honneur et ces préférences établies par les hommes, parce que ce ne sont que des *spectacles vides de réalité*, comme dit saint Chrysostôme, ὅραμα πράγματος ἔρημον, ni dans ces jugements, parce

qu'ils sont faux, qu'ils ne servent de rien à ceux qui ne s'y plaisent pas et qu'ils rendent malheureux ceux qui s'y plaisent, ni dans ces richesses et ces plaisirs dont les grands jouissent, parce que ce sont de grands sujets de tentation et de grands obstacles pour le salut. Ainsi, il ne voit dans cet état que d'extrêmes facilités aux hommes pour se perdre et d'extrêmes difficultés pour se sauver. Voilà le jugement que Dieu porte de ce qu'on appelle qualité et grandeur. Et par conséquent tous ceux qui en jugent autrement en jugent mal; et tous les discours qui nous en impriment une idée, qui porte à le désirer quand on n'y est pas, à s'y plaire quand on y est, à mépriser ceux qui n'y sont pas, sont faux et trompeurs.

## CHAPITRE V.

### Véritable idée de la valeur.

### *Valeur.*

Après la qualité rien ne relève plus un homme dans le monde que la valeur, et il n'y a rien aussi dont réputation flatte davantage les personnes de qualité, et sur quoi ils soient ordinairement plus sensibles et plus délicats. Des gentilshommes souffriront plutôt quelque autre reproche que ce soit que celui de manquer de cœur, parce qu'ils savent que le monde a attaché à la valeur le plus haut degré d'estime, et à la lâcheté la souveraine infamie pour les personnes de leur condition.

Que s'il ne s'agissait que de justifier les hommes en ce point, la chose ne serait pas difficile; car la valeur étant ce qui soutient un État et qui le rend formidable à ses ennemis, c'est avec raison que, ne pouvant récompenser tous les vaillants hommes dont on a besoin par des bienfaits réels qui égalent leurs services, on a rendu cette qualité honorable, afin de les attirer au moins par cette sorte de récompense qui ne leur manque jamais.

Il y a donc de la justice dans cette estime par rapport aux hommes, et il y en a aussi par conséquent par rapport à Dieu, puisque Dieu approuve tout ce qui est juste et qui est nécessaire à la conservation des sociétés humaines.

Mais comme on peut passer dans cette estime les bornes de la vérité, et relever dans la valeur par de fausses louanges ce qui n'est pas estimable, il faut encore consulter ce que Dieu en juge et apprendre de lui ce qu'il y a de grand dans cette qualité, et ce qui ne paraît tel que par l'erreur et l'illusion des hommes.

La valeur se peut regarder en deux manières, ou comme une passion, c'est-à-dire comme une impression de l'imagination et du corps, ou comme réglée et conduite par la volonté. Pour la concevoir en la première manière, il faut considérer que comme il y a des gens qui, étant montés en des lieux fort élevés, ne ressentent pas ces faiblesses et ces éblouissements que l'imagination cause à ceux qui n'y sont pas accoutumés, il y a de même des personnes qui, soit par nature ou par coutume, ne s'étonnent point dans les périls de la guerre, qui y conservent la même assiette et la même présence d'esprit, qui sont capables de pourvoir à tout, de prendre tous les avantages, et à qui la vue des ennemis armés qu'ils ont devant eux ne fait qu'inspirer une nouvelle ardeur et de nouvelles forces pour les surmonter. Et ce sont ceux-là qu'on appelle braves et vaillants.

Cette disposition est sans doute digne d'estime. Mais tant que l'on ne la regarde que dans ce degré, l'imagination et le corps y ont plus de part que la volonté; car si les esprits et le sang prenaient un autre cours dans ces personnes, toute leur valeur ne les empêcherait pas d'avoir peur, comme elle ne les empêche pas de s'éblouir quand ils regardent un précipice d'un lieu élevé.

Ainsi, comme Dieu ne compte pour rien tout ce qui n'est pas volontaire et qui n'est pas du nombre des vertus, s'il approuve que les hommes, pour le besoin qu'ils en ont, aient attaché des récompenses humaines à cette valeur, il n'approuve pas que, dans le jugement qu'ils en portent intérieurement, ils l'égalent à la moindre des vertus dont il est auteur. De sorte que la valeur de tous les conquérants jointe ensemble, considérée seulement dans ce degré et comme une disposition naturelle d'imagination, ne mérite pas d'être comparée au moindre mouvement de grâce que Dieu opère dans le cœur d'une simple femme, puisque toutes les qualités purement humaines périssent avec les hommes, et que les moindres vertus ont des effets qui subsistent dans toute l'éternité.

L'idée que les discours des gens du monde donnent de la valeur est donc fausse, parce qu'elle est excessive, et qu'au lieu de la laisser dans le rang d'une qualité humaine qui est estimable, ils l'élèvent au-dessus des vertus les plus spirituelles et les plus divines.

Mais leur illusion est encore infiniment plus grande dans le jugement qu'ils portent de la valeur considérée comme volontaire, c'est-à-dire de l'usage de la valeur, puisqu'ils estiment presque également ceux que l'on appelle braves, soit que leur valeur soit

accompagnée de justice ou d'injustice, de prudence ou de témérité.

Cependant, la vérité met une étrange différence entre ce que les hommes distinguent si peu. Exposer sa vie pour son devoir, pour la justice et pour en faire un sacrifice à Dieu dans les occasions où il nous engage, est une action d'une générosité si haute que la religion chrétienne n'a rien de plus grand. L'exposer dans une mauvaise cause, pour tomber en mourant entre les mains d'un Dieu irrité et tout-puissant, est une folie si prodigieuse qu'il n'y a point de plus grande preuve de l'aveuglement des hommes que d'avoir pu mettre de la gloire dans une action si insensée.

C'est même souvent très injustement que l'on donne à la plupart de ces actions le nom de courage et de valeur. Ce n'est point en méprisant le danger qu'ils s'y exposent, c'est en ne le voyant pas. Leur esprit est tout occupé, ou de la fureur qui le possède, ou de quelque bagatelle qui le remplit tout entier et qui leur cache tout le reste. « Nous sortîmes, dit un homme du monde dans ses Mémoires, pour nous faire tirer des mousquetades, » c'est-à-dire pour braver la mort et Dieu même en nous mettant en danger de perdre la vie par une vanité ridicule. De quoi pense-t-on que son esprit fut alors frappé? Des pensées que cette action ferait naître dans ceux qui l'apprendraient et des louanges qu'elle lui attirerait. Cela lui paraissait grand, il ne voyait rien davantage[3]; mais cette action était jointe avec le danger de la mort et de l'enfer. Ces louanges des hommes qu'il souhaitait ne pouvaient naître que de folie et d'aveuglement, la plupart de ceux qui sont vraiment braves prenant même ces actions pour des marques de fausse valeur. Elles ne devaient de plus durer qu'un moment et être suivies d'un repentir éternel. Cette vanité était l'objet de la moquerie des démons, de l'indignation des anges et de la colère de Dieu contre un homme misérable qui avait si peu de crainte de sa justice, et qui, étant prêt de tomber entre ses mains, osait l'affronter avec tant d'insolence. Il y avait ainsi mille choses terribles jointes à cette action. Il est vrai, mais il ne voyait rien de tout cela, il ne voyait que ces louanges toutes seules et séparées de toutes ces circonstances; ils se voyait dans l'esprit des autres avec l'estime de brave, et cette idée, l'occupant entièrement, lui faisait oublier Dieu, la mort, l'enfer et l'éternité.

Il n'y a qu'un aveuglement semblable qui puisse faire trouver quelque chose de grand à s'exposer ainsi au péril par des motifs criminels; car les hommes ne raisonnent point ainsi dans ce qu'ils connaissent. Ils ne trouveraient rien que de ridicule et d'insensé

dans la conduite d'un prince, qui, pour s'attirer les louanges d'un valet, exposerait sans nécessité son royaume à un péril éminent. Pourquoi donc trouvent-ils de la générosité dans ceux qui exposent sottement leur vie, et qui ne peuvent espérer en mourant qu'une éternité de supplices? C'est qu'ils connaissent bien le prix d'un royaume, et qu'ils ne connaissent point celui de la vie. Cet unique bien des hommes, ce trésor dont la perte est irréparable, ce prix de l'éternité est la chose du monde la plus méprisée. Il n'y a point de si vile récompense pour laquelle on ne l'expose et on ne le donne tous les jours. Il semble que les hommes en soient ennuyés, et qu'ils tâchent de s'en défaire, tant ils le prodiguent témérairement et pour peu de chose. Ainsi, l'on trouvera dans la vérité que toute cette fausse valeur qui précipite les hommes, ou dans les duels, ou dans les querelles injustes, ou dans les dangers inutiles auxquels ils s'exposent par une vanité ridicule, n'est autre chose qu'une ignorance du prix de la vie, un oubli de ce qui suit la fin de la vie, un obscurcissement d'esprit qui leur cache le danger, une assurance folle et déraisonnable d'en échapper, une application violente à quelque objet de passion. Qu'y a-t-il d'estimable en tout cela? Est-ce une marque de grand courage que de ne s'épouvanter pas du bruit des canons quand on est sourd, ou du feu des ennemis quand on est aveugle? Il n'y a point de courage à ne pas craindre Dieu, parce qu'il n'y a qu'un aveuglement horrible qui nous puisse empêcher de le craindre. Il est si terrible que quand il veut se faire sentir, il n'y a point de créature qui puisse soutenir le moindre de ses regards; et les méchants seront contraints de s'écrier dans l'excès de leur effroi : « Montagnes, tombez sur nous [a]. » Ainsi, c'est un excès de folie à des hommes faibles et misérables de le braver pour un moment, quand il diffère de les punir, en se mettant au hasard d'éprouver pour jamais la rigueur de sa justice, quand ils ne se pourront empêcher de la sentir.

Que faut-il donc juger de ces braves que le monde estime avec si peu de discernement? Il en faut juger ce que Dieu en juge. Il faut approuver ceux qu'il approuve, condamner ceux qu'il condamne, et mettre la différence qu'il met entre les uns et les autres. Et comme il ne faut pas refuser aux uns les justes louanges que leur générosité mérite, il faut avoir pour les autres le juste mépris que mérite leur brutalité.

(a) Luc, XXIII, 30.

## CHAPITRE VI.

**Idées véritables des qualités de l'esprit. Ce que c'est que d'avoir de la lumière et de la force d'esprit, d'être savant. Que ces qualités humaines sont plus souvent pernicieuses qu'utiles.**

### *Qualités de l'esprit.*

Mais peut-être qu'il y a quelque chose de plus réel dans les qualités de l'esprit, comme la science, l'éloquence, l'agrément dans la conversation, l'adresse dans les négociations, la capacité pour les grandes affaires, la force d'esprit et de tête pour les soutenir, la prudence dans la conduite de ses desseins et de sa fortune. Nullement. Tout le prix de ces choses consiste aussi dans l'usage que l'on en fait, et dans la fin à laquelle on les rapporte. Ce sont des instruments nécessaires pour les emplois de la vie : ce qui oblige ceux qui vivent dans le monde à les cultiver avec soin, parce qu'ils doivent savoir que les hommes y ayant attaché leur estime, il est impossible de réussir en rien sans avoir ces qualités.

Mais si on les sépare de l'usage et du rapport que l'on en peut faire à Dieu, et que l'on ne le considère qu'en elles-mêmes, ou par rapport à quelque fin basse et temporelle, elles perdent tellement leur prix, que la condition de ceux qui les ont n'est en rien préférable à celle de ceux qui ne les ont pas. Et c'est pourquoi il est important de se détromper des vains éloges que l'on donne dans le monde à ces qualités en les regardant en elles-mêmes, et hors l'usage qu'on en peut faire.

L'idée même que le commun du monde a de ce que l'on appelle avoir de l'esprit est toute fausse; et c'est une de celles dont il faut le plus se désabuser; car on fait consister l'esprit ou dans une facilité de comprendre les sciences, ou à raisonner juste sur les sujets qui se présentent, ou à se démêler des affaires avec adresse, ou à trouver des voies fines pour faire réussir ses desseins, ou à produire des pensées ingénieuses et surprenantes, ou à faire des découvertes dans les arts; mais ce n'est en rien de tout cela que consiste la véritable lumière d'esprit, puisque ces qualités se peuvent trouver dans ceux que l'Écriture appelle « aveugles, fous, petits, insensés, dépourvus d'intelligence. » Qu'est-ce donc qu'avoir de l'esprit? Il en faut juger par la comparaison de la vue du corps, qui est l'image de celle de l'âme. Avoir bonne vue, c'est voir les choses telles qu'elles sont, c'est-à-dire les grandes comme grandes,

et les petites comme petites. Ceux qui verraient une montagne comme une fourmi, et une fourmi comme une montagne, auraient très mauvaise vue. Il en est de même des esprits : ceux qui conçoivent les grandes choses, c'est-à-dire les choses spirituelles comme grandes, et d'une manière plus vive et plus lumineuse, et qui voient les petites, c'est-à-dire celles de ce monde, dans leur petitesse naturelle, sans les grossir ni les augmenter par leur imagination, sont les grands esprits et les esprits justes. Ainsi, celui qui disait : « Qu'il craignait Dieu comme une mer enflée et suspendue sur sa tête [a]; » celui qui disait : « Qui est semblable à vous, Seigneur, qui est semblable à vous [b] [3]? » celui qui disait : « Que la magnificence de Dieu était au-dessus des cieux [c], avait un grand esprit, parce que Dieu était grand à ses yeux, et qu'il était pénétré de sa magnificence et de sa grandeur. Il avait donc la vue claire et étendue. Et une infinité de femmes qui paraissent sans esprit dans les choses du monde, sont de grands esprits, parce que Dieu se montre et se fait sentir à elles; mais ceux qui n'ont de l'intelligence que pour comprendre une démonstration de mathématique, pour discerner si un raisonnement est juste, pour démêler une affaire, pour conduire quelque intrigue, pour arranger des mots, pour divertir les autres par des rencontres, et qui ne voient les choses de l'autre vie que comme des atomes, sont de petits esprits, et ils ne méritent point d'autres noms que ceux que l'Écriture leur donne : « de petits, de simples, de gens aveugles et sans lumière [d]; » *Cœcus est et manu tentans.*

### *Force d'esprit.*

Or, comme l'idée que l'on a pour l'ordinaire de la lumière de l'esprit est fausse, celle que l'on a de sa force ne l'est pas moins. On la fait consister à pouvoir soutenir le poids d'un grand nombre d'affaires, sans s'abattre, sans se lasser et sans se confondre. Voilà, dit-on, une bonne tête, qui peut suffire à tant d'occupations différentes; mais il faut dire souvent, au contraire : Voilà une faible tête, puisqu'elle a besoin de tant d'occupations pour se soutenir; voilà une âme qui a bien peu de vigueur, puisqu'elle a besoin de tant d'appuis pour empêcher qu'elle ne tombe dans l'abattement et dans l'ennui. Séparez cet homme de ses emplois, vous le verrez incontinent dans l'abattement. Nous ne portons pas les affaires,

(*a*) Tobie, XXXI, 23. (*b*) *Ps.* LXXXVIII, 9. (*c*) *Id.*, VIII, 2.
(*d*) 1. *Petr.*, I, 9.

elles nous portent. C'est le lit où se repose notre âme dans sa faiblesse. Sa force et sa vigueur consistent à se pouvoir passer de ce soutien, en se contentant de Dieu et de sa présence. S'il y a quelque force dans ceux qui ne se lassent point dans l'agitation tumultuaire des occupations du monde, c'est une force d'organes et de corps, et non une véritable force de l'âme.

Il est vrai qu'il y a quelque chose de grand dans l'homme, et qu'à quelque chose qu'il applique son esprit, on y voit toujours des marques de grandeur et d'excellence; mais c'est cette grandeur même qui fait sa misère et sa bassesse lorsqu'il s'applique à des choses qui ne méritent pas son application, et qu'il néglige celles qui sont seules dignes de ses soins et de son amour. Si l'homme était moins grand, toutes ces qualités-là seraient plus grandes, et elles ne sont petites et basses que parce qu'il est appelé à des choses infiniment plus hautes et plus importantes, qu'il néglige en s'appliquant trop à celles-là.

*Science.*

La plupart des sciences humaines sont si peu de chose en elles-mêmes, et elles contribuent si peu au bonheur de l'homme, que l'on est tout aussi heureux de les ignorer en les méprisant, que de les savoir en les estimant. Il n'y a que la vanité et l'opinion des hommes qui y mettent le prix. Nous ne désirons d'être savants que pour les autres et non pour nous. C'est pourquoi Sénèque, tout stoïcien qu'il fût, confesse qu'il ne voudrait point de cette sagesse, qui était l'idole de ceux de sa secte, si l'on lui défendait d'en parler aux autres. *Si cum hac exceptione detur sapientia ut illam inclusam teneam, nec enuntiem, rejiciam.* C'est-à-dire que la récompense et le fruit qu'il désirait en tirer consistait dans l'approbation d'autrui; mais comme l'opinion donne le prix aux sciences, elle l'ôte aussi quand il lui plaît. Il n'a pas plu aux hommes de juger les sciences convenables aux femmes. Cependant on ne les en croit pas plus malheureuses, et elles ne sentent point elles-mêmes cette privation. Il y a des dames de qualité fort savantes dans les belles-lettres, qui s'en cachent comme d'une chose un peu honteuse, et elles ont raison : car il est toujours un peu honteux de s'être chargé d'une science inutile. Si toutes celles de leur sexe qui se sont appliquées à des sciences curieuses en faisaient de même, elles n'en seraient que plus estimables.

Il est vrai néanmoins qu'il y a quelques-unes de ces qualités qui

sont utiles pour le commerce de la vie et dont les autres tirent divers avantages. Et c'est pourquoi les hommes ont bien fait d'y attacher quelque récompense et quelque honneur : mais pour l'ordinaire elles sont plus désavantageuses qu'avantageuses à ceux qui les ont.

Que l'on fasse réflexion sur toutes les personnes d'esprit que l'on connaît parmi les gens du monde, et l'on trouvera qu'il y en a peu à qui leur esprit n'ait nui pour le salut. Si cet homme n'avait point eu d'esprit, il n'aurait point été évêque. Il n'aurait donc point été chargé des péchés de tout un diocèse. C'est par l'esprit que cet autre est monté aux plus grandes charges et aux plus grands emplois, et s'est engagé en mille intrigues dangereuses pour la conscience. Si cet homme n'avait point eu de facilité de parler, il n'aurait point été prédicateur, et il n'aurait pas abusé toute sa vie du ministère de la parole de Dieu. Sans esprit on ne se pousse point dans le monde, et en ne s'y poussant point, on évite une infinité d'engagements malheureux.

Mais ne pourrait-on pas estimer ces qualités en les séparant du bon ou du mauvais usage qu'on en fait? On est bien obligé de le faire dans le monde, puisque souvent ces qualités nous sont connues, et que le mauvais usage que l'on en fait nous est inconnu. Mais il est vrai néanmoins que cette manière de les regarder en elles-mêmes, et sans avoir égard à l'usage qu'on en fait, est un sujet d'illusion et pour nous et pour les autres. Car ces qualités ne subsistent point en l'air, ni séparément de ce bon ou mauvais usage ; et quand on s'en sert mal, elles ne méritent aucune estime, puisqu'elles ne servent qu'à rendre plus criminels ceux qui les ont. C'est pourquoi l'Écriture n'appelle science que la science de bien vivre; et elle traite tous ceux qui l'ignorent, de fous et d'insensés : et si les hommes étaient raisonnables, ils ne parleraient point d'autre langage que celui-là : car il est très conforme à la raison et à la nature, et ce n'est que leur aveuglement qui en a introduit un autre. Ce n'est pas que toutes les autres sciences ne nous fassent connaître quelques vérités particulières, mais c'est que nous avons un besoin si pressant de celle qui nous instruit de la voie du ciel, qu'il ne nous permet pas de compter les autres pour quelque chose. On n'estime, dans une tempête, que l'art qui sert à en garantir, et personne ne s'avisa jamais de louer un poëte lorsqu'il est question d'éviter un naufrage. Quand un homme est malade, il ne regarde dans son médecin que la science par laquelle il le peut soulager, et toutes les autres qualités qu'il pourrait avoir disparais-

sent à ses yeux. Et généralement toutes les grandes affaires qui nous doivent occuper tout entiers ne nous permettent pas de considérer d'autres habiletés que celles qui y servent. Or, quelle plus grande affaire peut-on avoir que celle de se sauver, d'éviter l'enfer, d'acquérir le paradis? Quel danger plus pressant que celui où nous sommes de périr éternellement? Qu'est-ce qui mérite mieux d'occuper tout notre esprit, que le soin de nous préparer à l'éternité? Il est donc contre la nature et contre la raison de faire tant d'état de certaines qualités qui n'y servent de rien.

Ce n'est pas ici une simple question de mots, il s'agit des choses, parce que les mots emportent les choses. S'il ne s'agissait que des mots, il y aurait peu d'inconvénient à donner le nom de savants, d'habiles, de grands esprits à ceux qui excellent dans les sciences humaines, puisqu'en effet ces connaissances, tout inutiles qu'elles sont, étant considérées en elles-mêmes, ne laissent pas d'être des marques de la grandeur de l'esprit humain. Mais nous n'en demeurons pas là, nous attachons aux mots certains mouvements de l'âme; nous les accompagnons de certains sentiments d'estime et de préférence; nous élevons au-dessus des autres ceux à qui nous les appliquons, et c'est ce qui les rend faux et trompeurs. Car au lieu qu'un poëte qui n'est pas chrétien, un prédicateur éloquent, mais peu réglé, un habile politique qui ne pense point à Dieu, sont infiniment moins estimables que la moindre femme qui vit selon Dieu; nous ne laissons pas, à la faveur de ces mots, de donner un rang très élevé dans notre imagination à ces personnes que nous devons, sans avoir égard à leurs sciences prétendues, considérer comme étant dans le dernier degré de l'aveuglement et de la bassesse.

## CHAPITRE VII.

### Véritables idées des justes et des pécheurs.

Mais si les hommes ne sont pas capables que l'on leur parle le langage de la vérité, au moins ils devraient se le parler à eux-mêmes. Et ainsi en ne jugeant des choses que par rapport à Dieu et aux choses éternelles, au lieu de tous ces rangs dans lesquels les hommes sont distingués dans le monde, on ne les devrait distinguer en soi-même qu'en deux classes, mais dont la différence est effroyable aux yeux de la foi, quoiqu'elle soit inconnue aux sens. L'une serait composée des justes et l'autre des pécheurs. Et

il est bon de se former l'idée la plus vive que l'on peut de ces deux états, afin qu'elle serve à obscurcir et à étouffer dans notre esprit toutes les autres distinctions que les hommes ont établies entre eux par les qualités extérieures ou intérieures, réelles ou imaginaires.

*Pécheurs.*

Qu'est-ce donc qu'un pécheur et un homme sans Dieu aux yeux de la foi, c'est-à-dire dans la vérité? C'est un aveugle, puisqu'il ne participe point à la véritable lumière, et qu'il ne connaît ni Dieu, ni soi-même, ni ses amis, ni ses ennemis, ni ses biens, ni ses maux. Quelque intelligence qu'il puisse avoir dans les choses du monde, il est dans les ténèbres, puisqu'il tombe à tout moment et qu'il ne sait où il met ses pas.

C'est un sourd, c'est-à-dire qu'il n'entend point la voix de Dieu, et que cette divine parole ne pénètre point son cœur, quoiqu'elle puisse retentir aux oreilles de son corps.

C'est un paralytique, parce que son cœur n'a plus de mouvement, qu'il ne s'élève plus vers Dieu, qu'il est toujours abattu à terre et dans l'impuissance entière de se relever.

C'est un homme réduit à l'extrémité de la pauvreté, puisqu'il est dépouillé de toutes les vraies richesses qui sont les spirituelles; qu'il a perdu tout ce que Dieu lui avait donné dans son baptême, et qu'il n'a plus droit à son héritage qui est le ciel.

Il est non-seulement pauvre des biens de la grâce, mais aussi des biens du monde. Car, quoiqu'il paraisse encore possesseur de grandes richesses aux yeux des hommes, et que les hommes mêmes n'aient pas droit de les lui ôter, néanmoins il les possède injustement à l'égard de Dieu; il ne mérite plus d'en jouir, s'étant rendu indigne de l'usage de toutes les créatures.

C'est un esclave, non-seulement de ses passions qui le dominent, mais du diable qui le possède, qui habite en lui, qui le remue, l'agite, le secoue, le fait agir à sa fantaisie, le trompe sans cesse et en fait son jouet et le sujet de sa risée, selon l'expression de l'Écriture. Mais c'est aussi un esclave des élus de Dieu et des justes, c'est-à-dire que tout son office en ce monde, pendant qu'il demeure en cet état, est de travailler pour autrui et non pour soi, et de contribuer à quelque avantage des élus sans en tirer aucun bien pour soi-même. C'est la manière dont les anges et les saints regardent la plupart des grands et des riches. Ces personnes s'imaginent que tout le monde est fait pour eux. Et cependant, à

l'égard de Dieu, ils ne sont eux-mêmes faits que pour les autres; et Dieu ne les laisse vivre que pour le service des élus, qui sont leurs maîtres et leurs rois devant Dieu, et qui les chasseront de leur maison lorsque le temps auquel ils n'auront plus besoin d'eux sera venu, parce que l'*esclave ne demeure pas toujours dans la maison de son maître*[a], selon l'Écriture.

Un pécheur est un homme réduit à une honteuse nudité, parce qu'il a perdu la robe de l'innocence et de la justice. Quelque magnificence humaine dont il tâche de couvrir son ignominie, ce ne sont, comme dit saint Augustin, que « les haillons du diable, » *panni diaboli*, qui ne sont pas seulement honteux, mais qui sont encore trompeurs; parce que le diable ne les lui prête qu'afin qu'en s'y arrêtant et en en faisant l'objet d'une vanité ridicule, il perde le sentiment de sa misère, et qu'il ne s'efforce pas de rerouvrer ce qu'il a perdu. Et il les lui ravira même au moment de sa mort pour lui faire sentir éternellement la nudité où il l'a réduit.

Enfin un pécheur est un homme mort, et mille fois plus mort que les morts, parce qu'il est mort dans l'âme, au lieu que les autres ne sont morts que dans le corps. Je dis qu'il est mort dans l'âme, et il n'y a point ici de métaphore. L'âme ne vit que par l'amour et la connaissance. Et ainsi l'amour et la connaissance de ce qui est le vrai bien de l'homme, c'est-à-dire de Dieu, est la vraie vie de l'âme; et quand elle a perdu cet amour et cette connaissance, elle a perdu sa vie, quoiqu'il lui reste encore une autre vie basse et misérable, par l'amour qu'elle porte aux créatures, et par la connaissance qu'elle en a. C'est pourquoi comme le péché nous prive de la vraie vie, il est dit aussi de la sagesse qu'elle la donne à ses enfants : *Sapientia filiis suis vitam inspirat*[b], parce qu'elle leur donne la connaissance et l'amour de Dieu.

C'est donc une pensée fort naturelle que celle de plusieurs pères qui comparent une âme dans le péché à un tombeau qui se remue; parce que l'âme étant morte, le corps qui l'enferme en est en quelque sorte le tombeau. Et la comparaison en est d'autant plus juste, que comme les tombeaux ayant quelques ornements au dehors ne sont remplis au dedans que d'ordures et d'infections, de même ces personnes qui paraissent agréables au dehors, et qui flattent les sens par leurs qualités extérieures, cachent au dedans une corruption si horrible, que l'on ne la pourrait souffrir si on la voyait.

(a) *Joan.*, VIII, 35. (b) *Eccle.*, IV, 12.

*Justes.*

Le malheur effroyable des pécheurs nous doit servir de degré pour concevoir le bonheur inestimable des justes, puisque c'en est déjà un très grand que d'être délivré d'un si malheureux état. Ils ne sont plus ni aveugles, ni sourds, ni paralytiques, ni pauvres, ni esclaves, ni nus, ni morts; mais ils jouissent de la lumière de Dieu; ils entendent sa voix comme ses amis; ils s'élèvent vers lui par les mouvements de leur amour; ils possèdent les richesses de la grâce; ils sont délivrés de la servitude du démon et du péché; ils sont revêtus de l'innocence; ils sont vivants de la vraie vie qui est celle de la charité.

Mais il faut passer encore plus avant pour concevoir quelque partie de leur grandeur. Il faut dire qu'ils sont des rois, étant associés à la royauté de Jésus-Christ; qu'ils sont les maîtres du monde, puisque toutes les créatures ne sont plus que pour eux et se rapportent à eux; qu'ils sont enfants de Dieu, puisqu'il les adopte pour siens en les unissant avec son Fils; qu'ils sont héritiers du paradis, puisque c'est l'héritage de Jésus-Christ, et que le droit leur en est donné par le gage du Saint-Esprit qu'ils ont reçu; qu'ils sont les temples de Dieu, puisque Dieu habite en eux, et que le Saint-Esprit les anime; et enfin qu'ils sont membres de Jésus-Christ, faisant partie de son corps, par la participation de son esprit et par l'union qu'ils ont avec son corps même, qu'ils reçoivent dans la sainte Eucharistie.

Il faut tâcher de s'imprimer ces idées dans l'esprit le plus fortement qu'il est possible, pour résister à l'impression des discours des hommes qui nous le remplissent de fausses grandeurs et de faux rabaissements, de faux biens et de faux maux. Et c'est pourquoi l'Écriture sainte nous porte si souvent à l'admiration des justes : « Bienheureux, dit-elle, ceux qui sont irréprochables dans la voie de Dieu [a]; bienheureux ceux qui sondent ses préceptes [b]; bienheureux l'homme qui craint Dieu [c]; bienheureux l'homme qui ne suit pas le conseil des méchants [d]; heureux, Seigneur, ceux qui demeurent dans votre maison [e]; heureux l'homme qui est instruit de Dieu [f]; heureux ceux dont les péchés sont remis [g]. » Et elle tâche au contraire de nous ôter l'estime de toutes les qualités humaines, qui font le sujet ordinaire de la vanité des hommes :

(*a*) *Ps.* CXVIII, 1. (*b*) *Ib.* (*c*) *Ib.*, CXI, 1. (*d*) *Ib.*, I, 1. (*e*) *Ib.*, LXXXIII, 5. (*f*) *Ib.*, XCXIII, 12. (*g*) *Ib.*, XXI, 1.

« Que le sage, dit-elle, ne se glorifie point dans sa sagesse ; que le fort ne se glorifie point dans sa force ; que le riche ne se glorifie point dans ses richesses ; mais que celui qui veut se glorifier, se glorifie de me connaître et de savoir que je suis le Seigneur qui fait miséricorde, jugement et justice sur la terre. Car ce sont là les choses qui me plaisent, dit le Seigneur [a]. »

Elle passe encore bien plus avant, et elle veut que nous regardions les pécheurs, non-seulement comme réduits à un profond rabaissement, mais comme anéantis par le péché ; ce qu'elle exprime par ces paroles : *Ad nihilum deductus est in conspectu ejus malignus ;* « le méchant paraît à ses yeux comme un néant [b]. » Et en nous les représentant de la sorte, elle abîme et anéantit avec eux toutes leurs grandeurs, toutes leurs richesses, toutes leurs qualités extérieures et intérieures ; c'est-à-dire qu'elle ne veut pas que rien de tout cela les fasse subsister devant nos yeux, et nous fasse juger qu'il y ait quelque chose de réel et de solide dans leur état.

C'est proprement là la manière dont l'Écriture veut que nous regardions tout ce qui ne se rapporte pas à Dieu. Et c'est là la conclusion expresse qu'elle a fait tirer à un grand roi que Dieu avait comblé de toutes les grandeurs et de tous les plaisirs du monde, afin qu'il fût plus capable de nous en faire connaître la vanité. Il nous représente dans ce dessein, en particulier, le néant de tous les plaisirs, de toutes les grandeurs, de toutes les occupations et de toutes les entreprises des hommes, considérées en elles-mêmes et sans rapport à Dieu. Et ensuite il conclut toutes ses instructions par ces paroles : Craignez Dieu et observez ses commandements. C'est en cela que consiste tout l'être de l'homme : *Deum time et mandata ejus observa. Hoc est omnis homo.* C'est-à-dire que ce qui ne tend point à Dieu et à l'observation de sa loi, n'a point d'être, point de réalité, point de solidité ni de bonheur, et que c'est un néant de bien devant Dieu. Voilà de quelle sorte Dieu juge de toutes les choses de la terre. C'est donc ainsi que nous en devons juger, et c'est par cette règle que nous devons réformer toutes les idées que nous recevons par le commerce du langage.

(*a*) *Jer.*, IX, 23. (*b*) *Ps.* XIV, 4. (*c*) *Eccle.*, XII, 13.

# NOTES.

Note 1, page 352. — « Inimica est multorum conversatio. Nemo non « aliquod nobis vitium aut commendat, aut imprimit, aut nescientibus « allinit. Utique quo major est populus, cui miscemur, hoc periculi plus « est. » Sénèque. *Epist.* VII.

Note 2 page 364. — Voyez la première partie du *Traité de le grandeur* que nous donnons plus bas.

Note 3, page 371. — « La vanité, la honte et souvent le tempérament sont souvent la valeur des hommes. » La Rochefoucauld, *Maximes*, 220.

# DU SCANDALE.

I. Le monde a donné au mot de scandale une signification fort resserrée; car il n'entend d'ordinaire par ce terme que les actions qu'il appelle scandaleuses, c'est-à-dire celles qui frappent l'esprit par leur énormité, et qui y causent de l'horreur; mais comme ce ne sera pas le monde qui jugera des scandales, et que l'on a beau avoir évité toutes ces actions qu'il nomme scandaleuses, on ne laissera pas d'être sévèrement puni si l'on tombe dans celles que Dieu traite de scandales; il est important de bien entendre ce qui y est renfermé selon le langage de l'Écriture.

II. Scandale signifie donc ce qui cause une chute, c'est-à-dire un péché, ou qui est capable d'en causer. Ainsi scandaliser, c'est donner occasion de chute à quelqu'un. Or, encore que les actions infâmes, injustes et cruelles qui causent de l'horreur soient effectivement scandaleuses, parce que celui qui les commet porte autant qu'il peut les autres à les imiter, on peut dire néanmoins que ces actions, qui portent leur condamnation sur le front, sont en quelque sorte les moins scandaleuses, parce qu'elles font tomber moins de personnes. L'horreur qu'on en conçoit, bien loin d'être un scandale, en est au contraire un remède et un préservatif, puisque c'est ce qui nous empêche d'imiter les actions vicieuses.

III. Il y a donc bien plus de scandale dans certaines actions qui ne frappent point l'esprit d'un sentiment d'horreur, qui se glissent doucement dans l'âme, parce qu'elles sont au contraire communément ou approuvées ou tolérées. Ces actions, dis-je, sont d'autant plus scandaleuses, que l'esprit se porte plus facilement à les imiter, et qu'elles sont ainsi de véritables causes de chutes. En voici quelques exemples.

IV. Toutes les personnes qui entrent dans nos passions, qui les excusent, qui les approuvent, qui les autorisent, nous scandalisent, parce qu'elles nous font effectivement tomber et nous empêchent de nous relever. Si une personne, par exemple, avait conçu

de la jalousie ou de l'aversion contre quelque autre, ce serait la scandaliser que de saper les fondements de l'estime de celui qui en est l'objet en prenant à tâche de montrer que bien des gens ne l'estiment pas, et que ceux qui l'estiment ne s'y connaissent guère en le traitant de dégoûtant et d'insupportable; car tous ces discours tendent à justifier sa jalousie, à accroître son aversion et à diminuer la charité qu'il peut avoir. Or, on ne saurait diminuer la charité dans un cœur sans le mettre en danger de la perdre, qui est le scandale le plus effectif où une âme puisse tomber.

V. Voici un autre scandale plus subtil sur lequel on fait encore moins de réflexions.

On voit peu de bâtiments matériels qui aient besoin, dès le commencement, d'être étayés, et ils subsistent d'ordinaire assez longtemps sans d'autres appuis que ceux qui font partie du bâtiment, comme les murailles, les piliers et les colonnes; mais il n'en est pas de même des édifices spirituels. Il y en a peu qui, pour subsister, outre les appuis essentiels, n'aient encore besoin de quelques soutiens étrangers. Les passions qui font effort pour les renverser ne sont pas toujours arrêtées par des lumières de vérité et par des mouvements d'amour de Dieu, mais sont souvent balancées et contrepesées par d'autres passions humaines plus raisonnables qui en modèrent la violence. Il entre toujours d'ordinaire quelques vues humaines dans ce qui affermit et fait subsister les hommes dans l'état où Dieu les veut. La crainte humaine d'être taxé d'inconstance ou de se priver légèrement de certains avantages temporels sert souvent d'étais pour soutenir l'esprit contre l'instabilité, et, en diminuant l'effort des passions, donne lieu à la raison et à la grâce de s'en rendre victorieuses.

Si donc une personne imprudente venait par ses discours à soustraire tous ces appuis, à détruire, par exemple, l'autorité de ceux pour qui la personne ébranlée avait de la créance et du respect, à lui ôter les vues humaines qui la soutenaient, à lui faire croire qu'elle agira sagement en quittant son état, il est clair qu'elle serait au même danger d'être renversée qu'un édifice étayé de tous côtés auquel on viendrait à ôter tous les étais qu'on y avait mis.

VI. On peut quelquefois scandaliser les autres par des louanges qu'on donne imprudemment à certains genres de vie, non-seulement quand ils sont mauvais, mais aussi quand ils sont bons. Ce

qu'on loue est bon en soi, mais étant moins parfait que ce que pratiquent ceux devant qui on le loue, on les porte par là à désirer ce genre de vie moins parfait, les personnes faibles et peu zélées étant toujours portées à se ranger à ce qui est de plus commode à la nature. Ainsi on fait souvent servir la vertu même de certaines personnes pour introduire dans le cœur des autres l'amour du relâchement.

VII. Enfin il y a des personnes dont la conversation est en quelque sorte scandaleuse sans qu'elles y pensent, et ce sont celles qui, ayant du mérite et de la vertu, ont de plus un certain agrément qui plaît à ceux avec qui elles vivent; car s'il se trouve que ces personnes aient quelque inclination aux opinions relâchées, elles ne manqueront guère d'autoriser le mal par le bien même qui paraît en elles. La profession de piété qu'elles font ôte le soupçon que leurs actions puissent n'être pas assez réglées. On croit se pouvoir permettre ce qu'elles se permettent. On s'accuse d'une sévérité indiscrète et de se donner des gênes inutiles quand on voit ces personnes se donner une liberté plus grande que celles que l'on se donne, et ainsi ce qu'il y a de bon en elles ne sert qu'à inspirer le relâchement aux autres. Ces sortes de personnes, d'ailleurs vertueuses, sont dangereuses dans les sociétés ; car d'ordinaire le faible emporte le fort, les esprits ayant bien plus de pente à se relâcher, que ces personnes n'ont de disposition à profiter du bon exemple et de la régularité des autres.

VIII. Toutes les passions sont des espèces de scandales, c'est-à-dire qu'elles disposent l'âme de celui qui les voit au péché et aux chutes. Toute passion imprime dans l'âme son image, qui est une idée de passion. Les hommes ont une subtilité admirable à découvrir dans les autres les mouvements secrets de leurs passions, souvent parce qu'ils en sont choqués, et souvent aussi parce qu'ils sont tentés d'y entrer. On apprend par les passions des autres les voies qu'il faut tenir pour réussir dans les siennes. C'est ainsi qu'on apprend souvent dans les intrigues des romans le langage et les adresses de ces sortes de passions ; et il en est de même de toutes les autres. Chaque passion a son langage et ses adresses que l'on apprend en les voyant en autrui.

IX. Toutes nos erreurs sont scandaleuses, car elles obcurcissent toujours quelque vérité dans l'esprit, et cette vérité obscurcie peut devenir une source d'illusion dans la conduite de la vie. Elle

nous peut donc causer quelque chute et par conséquent nous scandaliser.

X. Tout déguisement et toute conduite artificieuse est un scandale; car on apprend par là à s'écarter de la simplicité et de la droiture, et à substituer ce qu'on désire à la vérité toute simple et toute naïve, ce qui incline les gens à faire régner partout leurs désirs et leurs inclinations; et c'est un grand scandale que cela.

XI. Toute excuse accompagnée de fierté est un scandale; car, trouvant les esprits prévenus de l'opinion qu'on a tort, la fierté ne sert qu'à donner l'idée qu'on a beaucoup de peine à souffrir d'être repris, et qu'on n'a ni humilité ni sincérité. Si la vérité permet de désavouer la faute qu'on nous impute, on le peut faire, mais c'est scandaliser les gens que d'augmenter l'impression qu'ils en ont déjà par la hauteur avec laquelle on s'en défend.

XII. Se louer soi-même, et dire des choses à son avantage, est une conduite scandaleuse. Car, ou l'on scandalise les autres par une apparence de vanité, et on les porte à juger de nous en mauvaise part, ou on les porte à ne faire pas difficulté de nous imiter en se louant eux-mêmes, et en faisant remarquer les avantages qu'ils croient avoir.

XIII. L'air hardi et entreprenant est un scandale et un mauvais exemple, parce que la plupart du monde ne se saurait garantir de la témérité que par la retenue et la modestie. Leur donner l'exemple d'une conduite hardie, ingérante, c'est leur apprendre à se casser la tête par une conduite téméraire.

XIV. L'air décisif et plein de confiance cause ordinairement du scandale, soit qu'on ait raison, soit qu'on ait tort. Quelque raison qu'on ait, il porte dans l'esprit de plusieurs une idée de présomption, et par là il leur rend la vérité même suspecte. Mais si l'on a tort, le scandale devient encore plus grand, car on offense ceux qui le reconnaissent en prêtant à la fausseté un air de confiance qui ne siérait pas même à la vérité. On impose aux autres par cet air, et on leur inspire la fausseté; et, enfin, on donne aux gens un exemple d'une manière de parler présomptueuse à laquelle ils sont naturellement assez portés, et dont ils s'accoutument à revêtir leurs pensées les plus téméraires et les plus mal fondées. Il faut donc s'accoutumer à parler toujours humblement, puisque l'on

doit toujours penser humblement, et qu'il est impossible que des paroles qui ne sont pas humbles ne naissent de quelque idée qui n'est pas assez modeste. C'est donc plutôt un précepte qu'un conseil que cette maxime de saint Bernard : « Que toutes vos paroles soient assaisonnées du sel du doute ; » *Omnis fermo vester dubitationis sale sit conditus*. Car il est difficile autrement d'éviter l'air présomptueux et décisif.

XV. Il faut remarquer, dans tous ces divers exemples, qu'on ne laisse pas de tomber effectivement dans le péché du scandale, lors même que la vertu préservant le prochain des mauvais effets que l'imprudence de notre mauvaise conduite aurait pu faire sur lui, on ne lui fait effectivement aucun tort; car c'est ce que saint Augustin décide formellement en parlant des pasteurs qui donnent de mauvais exemples à leur peuple. « Encore, dit-il, qu'il y en ait plusieurs qui se garantissent de l'impression des mauvais exemples par la solidité de leur vertu[a], » ces pasteurs qui les dominent ne laissent pas d'être homicides, même à l'égard de ces personnes qui ne meurent point. « *Et ille vivit*, dit-il, *et ille homicida est.* » Celui à qui vous avez donné ce mauvais exemple est vivant, mais vous ne laissez pas d'en être homicide.

(*a*) Tom. V, *Serm.* XLVI, n. 9.

# DE LA GRANDEUR.

## PREMIÈRE PARTIE.

### DE LA NATURE DE LA GRANDEUR, ET DES DEVOIRS DES INFÉRIEURS ENVERS LES GRANDS.

### CHAPITRE PREMIER.

**Instincts contraires des hommes à l'égard de la grandeur. Celui qui porte à honorer les grands, plus fort que celui qui porte à les mépriser. Source du mépris de la grandeur dans les philosophes pauvres ou riches. Qu'il n'y a que la religion qui nous puisse faire connaître ce qui lui est dû.**

Les hommes ont des instincts tout-contraires à l'égard de la grandeur, qui naissent néanmoins également de leur corruption naturelle. Ils l'aiment, ils la haïssent, ils l'admirent, il la méprisent; ils l'aiment, parce qu'ils y voient tout ce qu'ils désirent : les richesses, le plaisir, l'honneur, la puissance; ils la haïssent, parce qu'elle les rabaisse et les humilie, et qu'elle leur fait sentir la privation où ils sont de ces biens qu'ils aiment; ils l'admirent, parce qu'ils en sont éblouis; ils la méprisent aussi quelquefois ou ils font semblant de la mépriser, afin de s'élever dans leur imagination au-dessus des grands, et de se bâtir ainsi une grandeur imaginaire par le rabaissement de ceux qui sont l'objet de l'admiration des personnes du commun.

Mais quoiqu'ils éprouvent tous ces divers mouvements, il faut avouer néanmoins que ceux qui portent à honorer et à estimer les grands sont beaucoup plus forts et plus agissants, parce qu'ils regardent les plus naturels objets de la concupiscence, au lieu que la haine qu'on a pour la grandeur est étouffée en quelque sorte par le besoin continuel que l'on a des grands, qui plie insen-

siblement l'âme au respect et à l'estime pour cet état. On désespère de pouvoir s'élever aussi haut qu'eux, et l'on aime mieux être participant de leurs biens en se soumettant à eux.

Le mépris humain de la grandeur ne se rencontre donc d'ordinaire qu'en certaines gens qui couvrent leur orgueil du nom de philosophie, et qui, ne pouvant satisfaire leur ambition en se faisant grands, tâchent de satisfaire leur malignité en rabaissant ceux qui le sont. « Puisque nous ne pouvons parvenir à la grandeur, vengeons-nous à en médire [1], » disait assez agréablement Montaigne, pour exprimer ce sentiment naturel d'orgueil.

Que s'il s'est trouvé quelques philosophes qui, ayant sujet d'être contents de leur fortune, selon le monde, n'ont pas laissé de mépriser en apparence la grandeur dans leurs discours et dans leurs écrits, c'est par une vanité encore plus ingénieuse et plus déliée. Ces gens se sont bien donné de garde de se dépouiller réellement de leurs richesses, et Sénèque a eu grand soin de se munir de maximes contre ce dépouillement effectif. « C'est, dit-il, la marque d'une âme faible de ne pouvoir souffrir les richesses; » *Infirmi est animi pati non posse divitias*. Pourquoi donc fait-il tant de beaux discours contre les grands et contre les riches? C'est qu'il a voulu joindre ensemble la gloire humaine de la grandeur et la gloire philosophique du mépris de la grandeur, afin d'être estimé non-seulement par les personnes du commun qui honorent les grands, mais aussi par les philosophes qui les méprisent. Ces divers sentiments également injustes et corrompus font voir clairement qu'il ne faut point suivre la concupiscence dans les mouvements qu'elle nous inspire pour et contre les grands, et nous nous devons même défier de notre raison à cause du commerce et de la liaison qu'elle a avec les passions qui la corrompent d'ordinaire à l'égard de leurs objets. Il faut chercher des lumières plus sûres et moins suspectes, et il n'est pas possible d'en trouver ailleurs que dans la religion chrétienne, parce qu'il n'y a qu'elle qui connaisse la concupiscence, et qui puisse ainsi séparer de la grandeur les faux avantages que notre ambition lui donne et lui conserver les véritables que notre malignité lui voudrait ravir. C'est par les lumières qu'elle nous donne qu'il est facile de reconnaître que la raison humaine nous pourrait peut-être bien convaincre que l'idée commune que les hommes se forment de la grandeur est fausse et toute trompeuse, parce qu'elle n'est fondée que sur la corruption de leur cœur et sur les faux jugements qu'elle produit; car voici de quelle sorte ils composent cette idée. Ils

aiment la puissance, les richesses, les plaisirs; ils voient que les grands en sont possesseurs; ils les estiment donc heureux; ils préfèrent par là leur état à celui de ceux qui sont privés de ces biens, et par cette préférence ils les élèvent au-dessus des autres hommes. Ce jugement est déjà faux et trompeur; car le plaisir, les richesses, la puissance, ne sont point des biens dans l'état présent de l'homme. Ils ne paraissent tels qu'à la concupiscence, et ils paraissent de grands maux à la raison éclairée par la foi, parce que ce sont de grands empêchements à la piété et au salut. Mais les hommes ne s'arrêtent pas là. Comme ils voient que le jugement qu'ils portent de l'état des grands ne leur est pas particulier, que la plupart des autres hommes en jugent comme eux, et qu'ils ont tous pour cet état des sentiments d'estime et d'admiration, ils composent de ces jugements qu'ils connaissent, et dans eux et dans les autres, une nouvelle base pour rehausser la grandeur, et ils considèrent ainsi les grands environnés d'une grande troupe d'admirateurs qui les regardent comme infiniment élevés au-dessus des autres hommes.

C'est l'idée que la concupiscence nous donne de cet état, mais il ne faut qu'un peu de lumière pour en connaître la fausseté; car tous ces jugements qui relèvent les grands au-dessus des autres n'étant que de vaines fantaisies qui naissent de la corruption et de l'aveuglement des hommes, il est clair que cette grandeur, dont ils sont le fondement, n'est qu'un fantôme sans solidité.

La philosophie nous pourrait bien conduire jusqu'à reconnaître en partie la fausseté de cette idée; mais si nous n'avons point d'autres lumières que celles qu'elle nous fournit, en nous délivrant d'une erreur, elle nous engagera dans une autre qui est de nous faire croire que les grands ne sont dignes d'aucun honneur ni d'aucun respect. Et en effet, cette conclusion suivrait nécessairement de ces principes, si la grandeur n'était fondée que sur cet amas de faux jugements et de faux biens; car je ne dois pas honorer une personne, parce qu'elle est plus misérable que moi; et l'illusion qui ferait croire aux grands que leur état est heureux, parce qu'il paraît tel à un grand nombre de personnes abusées, ne mériterait que de la pitié et non du respect et de l'estime.

Cependant l'Écriture nous avertit qu'il y a un devoir d'honneur à l'égard des grands et que la piété chrétienne s'en doit acquitter. Or, la piété, qui est inséparable de la vérité, ne peut honorer que ce qui est véritablement digne d'honneur. On peut dire même qu'il faut qu'il y ait quelque chose de Dieu dans la grandeur, puisque

l'Écriture, nous assurant d'une part qu'on doit honorer les grands, nous enseigne de l'autre que l'honneur n'est dû qu'à Dieu : *Soli Deo honor et gloria*[a]. D'où il s'ensuit qu'il faut qu'on puisse honorer Dieu en honorant les grands, et qu'il y a quelque chose de Dieu en eux à quoi l'on peut rapporter l'honneur qu'on leur rend. Mais pour savoir ce que c'est, il est nécessaire de remonter jusqu'à l'établissement et à l'origine même de la grandeur.

## CHAPITRE II.

**Comment la concupiscence, la raison et la religion s'unissent pour former la grandeur. Conséquence de cette doctrine avantageuse aux rois et aux monarchies successives.**

La concupiscence, la raison et la religion s'unissent diversement pour former cet état que l'on appelle grandeur. La concupiscence le désire par orgueil ; la raison l'approuve par la vue du besoin qu'en ont les hommes ; et la religion le confirme par l'autorité de Dieu même. Et pour savoir de quelle sorte cela se fait, il faut considérer que, si les hommes étaient demeurés dans l'innocence, il n'y aurait point eu de grands parmi eux, puisqu'ils seraient nés égaux et qu'ils seraient demeurés dans cette égalité de la nature. L'homme n'est pas fait proprement pour commander aux hommes, comme dit saint Grégoire, parce que la volonté d'un homme n'est pas la règle de celle d'un autre, et qu'ils ont tous pour unique règle la loi de Dieu qu'ils auraient tous connue assez clairement avant le péché pour n'avoir besoin de l'apprendre de personne.

Si la grandeur n'est donc pas toujours un désordre en elle-même, elle est au moins toujours un effet du désordre de la nature et une suite nécessaire du péché ; car comme l'état d'innocence ne pouvait admettre d'inégalité, l'état du péché ne peut souffrir d'égalité. Chaque homme voudrait être le maître et le tyran de tous les autres, et, comme il est impossible que chacun réussisse dans ce dessein, il faut par nécessité, ou que la raison y apporte quelque ordre, ou que la force le fasse, et que les plus puissants devenant les maîtres, les faibles demeurent assujettis.

La raison ne reconnaît pas seulement que cet assujettissement des hommes à d'autres hommes est inévitable, mais aussi qu'il leur est très avantageux et très nécessaire. Elle sait que la lu-

(a) 1. *Tim.*, 1, 17.

mière de l'homme est trop faible depuis le péché pour le pouvoir conduire même dans les choses qui ne regardent que la vie civile, et que sa volonté est trop corrompue pour le faire demeurer en paix dans une condition réglée. Elle voit donc qu'il est nécessaire qu'il y ait quelque loi grossière qui le lie à ses devoirs, qui est celle de l'empire et de la domination. Ainsi, elle trouve bon qu'on établisse des règlements et des polices, et que l'on donne à certaines personnes le pouvoir de les faire observer aux autres. Elle approuve que l'on règle toutes les choses humaines, et que, pour éviter les contestations, on donne la préférence aux uns au-dessus des autres. En un mot, non-seulement elle consent à l'établissement de la grandeur, mais elle regarde cet ordre comme le chef-d'œuvre de l'esprit humain et comme la chose la plus utile qui soit dans le monde.

Mais ce qu'il faut bien remarquer, c'est qu'encore que la concupiscence désire la grandeur et que la raison humaine en approuve l'établissement, ni l'une ni l'autre ne suffisent néanmoins pour la rendre légitime ; car les hommes n'étant pas à eux, ils ne peuvent disposer ni des autres ni d'eux-mêmes. Dieu seul est leur maître souverain, et ce serait un attentat criminel à eux d'en reconnaître ou d'en établir un autre sans ordre. Si une troupe d'esclaves, assemblés dans une prison, déférait à quelques-uns d'eux le droit de vie et de mort sur tous les autres, le maître se moquerait de cet établissement téméraire, et il punirait comme un usurpateur et comme un tyran celui qui aurait usé de ce droit, parce que ce droit lui appartenant, il n'y a que lui qui puisse le communiquer et le transférer à un autre. Or, nous sommes tous dans cet état à l'égard de Dieu, c'est-à dire que nous sommes ses esclaves, et par conséquent nous ne pouvons disposer de nous-mêmes que par ses ordres. Ce serait donc en vain que les hommes donneraient à certain d'entre eux le droit et le pouvoir de gouverner les autres si Dieu ne joignait son autorité à leur choix. Et c'est pourquoi, selon la doctrine de saint Augustin[a], tous les supplices seraient des meurtres et des homicides si Dieu, qui est le seul maître de la vie et de la mort des hommes, ne leur avait donné le pouvoir de faire mourir ceux qui violeraient les lois de la nature et qui troubleraient leur société. Mais nous apprenons de l'Écriture qu'il l'a fait et qu'il a confirmé par son autorité ces établissements humains ; qu'il approuve que les hommes se lient ensemble par des

(a) *Serm.* CCCII, n. 13.

lois et des polices; qu'il leur donne pouvoir de choisir quelques-uns d'entre eux pour les faire observer, et qu'il communique son pouvoir à ces personnes choisies pour gouverner ceux qui leur sont soumis.

Ce ne sont point là de vaines spéculations, ce sont des vérités décidées par l'Écriture; car c'est l'apôtre saint Paul qui nous enseigne que toute puissance vient de Dieu : *Non est potestas nisi à Deo*[a]; qu'elles sont établies de Dieu : *Quæ autem sunt, à Deo ordinatæ sunt;* que qui leur résiste, résiste à l'ordre de Dieu : *Qui resistit postestati, Dei ordinationi resistit*[b]; que ceux qui gouvernent les peuples sont les ministres de Dieu pour récompenser le bien et punir le mal : *Dei minister est tibi in bonum, Dei minister est vindex in iram*[c]. Et il donne ainsi aux princes le même titre qu'il se donne à lui-même comme apôtre : *Sic nos existimet homo ut ministros Christi*[d].

Et par là il paraît que la grandeur est une participation de la puissance de Dieu sur les hommes, qu'il communique aux uns pour le bien des autres : que c'est un ministère qu'il leur confie, et qu'ainsi n'y ayant rien de plus réel et de plus juste que l'autorité et la puissance de Dieu, il n'y a rien de plus réel et de plus juste que la grandeur dans ceux à qui il la communique véritablement et qui n'en sont point usurpateurs.

C'est par cette doctrine qu'il est facile de comprendre qu'encore que la royauté et les autres formes de gouvernement viennent originairement du choix et du consentement des peuples, néanmoins l'autorité des rois ne vient point du peuple, mais de Dieu seul; car Dieu a bien donné au peuple le pouvoir de se choisir un gouvernement; mais comme le choix de ceux qui élisent l'évêque n'est pas ce qui le fait évêque, et qu'il faut que l'autorité pastorale de Jésus-Christ lui soit communiquée par son ordination; aussi ce n'est point le seul consentement des peuples qui fait les rois, c'est la communication que Dieu leur fait de sa royauté et de sa puissance qui les établit rois légitimes et qui leur donne un droit véritable sur leurs sujets. Et c'est pourquoi l'apôtre n'appelle point les princes ministres du peuple, mais il les appelle *ministres de Dieu*, parce qu'ils ne tiennent leur puissance que de Dieu seul.

Et de là on peut tirer une conséquence très avantageuse pour les monarchies successives, c'est qu'encore que l'établissement de

(a) *Rom.*, XIII, 1. (b) *Ib.*, v. 2. (c) *Ib.*, v. 4. (d) 1. *Cor.*, IV, 1.

cette sorte de gouvernement ait dépendu du peuple dans son origine, par le choix qu'il a fait d'une certaine famille et par l'institution de l'ordre pour la succession du royaume, néanmoins, cet ordre étant une fois établi, il n'est pas en la liberté du peuple de le changer. Car l'autorité de faire des lois ne réside plus dans le peuple qui s'en est dépouillé, et qui a eu raison de s'en dépouiller, n'y ayant rien de plus avantageux pour son propre bien, mais elle réside dans le roi à qui Dieu communique sa puissance pour le régir. Et ainsi comme dans un État successif les rois ne peuvent mourir, les peuples n'étant jamais sans roi, ils ne sont jamais en état de faire de nouvelles lois pour changer l'ordre de la succession, et ils n'ont jamais d'autorité légitime pour le faire, puisqu'elle réside toujours en celui à qui Dieu la communique selon l'ordre auquel les peuples se sont volontairement assujettis.

Il est clair aussi par le même principe, qu'il n'est jamais permis à personne de se soulever contre son souverain, ni de s'engager dans une guerre civile, car la guerre ne se peut faire sans autorité, et sans une autorité souveraine, puisqu'on y fait mourir les hommes, ce qui suppose un droit de vie et de mort. Or, ce droit dans un état monarchique n'appartient qu'au roi seul et à ceux qui l'exercent sous son autorité. Ainsi, ceux qui se révoltent contre lui, ne l'ayant point, commettent autant d'homicides qu'ils font périr d'hommes par la guerre civile, puisqu'ils les font mourir sans pouvoir et contre l'ordre de Dieu. C'est en vain qu'on prétendrait les justifier par les désordres de l'État auxquels ils font semblant de vouloir remédier; car il n'y a point de désordre qui puisse donner droit à des sujets de tirer l'épée, puisqu'ils n'ont point le droit de l'épée, et qu'ils ne s'en peuvent servir que par l'ordre de celui qui la porte par l'ordre de Dieu.

## CHAPITRE III.

**Que cette autorité passe aux magistrats et aux princes du sang. Résolution de la question proposée : Par où les grands sont dignes de respect.**

Cette puissance royale et ce droit de gouverner les peuples, qui appartiennent essentiellement à Dieu, et qu'il communique aux hommes pour le bien des hommes, comme nous avons déjà dit, résident bien, à la vérité, dans les rois avec éminence; mais ils passent d'eux à tous leurs ministres, et à tous ceux qui sont employés sous eux à gouverner les peuples et à y maintenir l'or-

dre. De sorte qu'ils comprennent toute l'autorité qui remue et règle les états, et qui est différemment partagée selon les différents emplois et les divers ministères. Qui que ce soit qui la possède est ministre de Dieu, par la part qu'il a à l'autorité de Dieu.

L'on doit dire de même de certaines grandeurs qui consistent plus dans un rang que dans une autorité réelle, comme la qualité de prince du sang, qui donne bien à ceux qui la possèdent un rang fort élevé au-dessus des autres, mais qui n'enferme point de juridiction, à moins qu'elle ne soit jointe à d'autres ministères et à d'autres charges; car ce rang même étant une espèce d'autorité, il vient de même de l'ordre de Dieu. Les choses humaines ayant besoin d'être réglées, et ne pouvant subsister sans ordre, il a été nécessaire d'établir ces prééminences, et de faire que quelques-uns eussent droit d'être préférés aux autres. Et cette préférence a justement été accordée aux princes du sang par une suite naturelle de l'esprit des monarchies successives; car cette forme de gouvernement consistant essentiellement dans le choix que le peuple fait d'une certaine famille pour être gouverné par ceux qui en sont, selon l'ordre de leur naissance, il est clair que comme tous ceux de cette famille ont droit à la royauté, et qu'ils y peuvent parvenir selon leur rang, il est nécessaire que les peuples soient accoutumés de longue main à les regarder avec plus de respect que les autres.

C'est par ces principes qu'on peut résoudre la question proposée : par où les grands sont dignes de respect. Ce n'est ni par leurs richesses, ni par leurs plaisirs, ni par leur pompe; c'est par la part qu'ils ont à la royauté de Dieu, que l'on doit honorer en leur personne selon la mesure qu'ils la possèdent; c'est par l'ordre dans lequel Dieu les a placés, et qu'il a disposé par sa providence. Ainsi cette soumission ayant pour objet une chose qui est vraiment digne de respect, elle ne doit pas seulement être extérieure et de pure cérémonie, mais elle doit aussi être intérieure, c'est à-dire qu'elle doit enfermer la reconnaissance d'une supériorité et d'une grandeur réelle dans ceux qu'on honore. C'est pourquoi l'apôtre recommande aux chrétiens d'être assujettis aux puissances, non-seulement par la crainte de la peine, mais aussi par un motif de conscience : *Non solum propter iram, sed etiam propter conscientiam* [a].

(a) *Rom*, XIII, 3.

## CHAPITRE IV.

**Pompes et richesses nécessaires aux grands. Que les respects extérieurs leur sont dûs, et même en un sens les respects intérieurs. Retenue qu'on doit garder en parlant des grands.**

La pompe et l'éclat qui accompagne l'état des grands n'est pas ce qui les rend effectivement dignes d'honneur, mais c'est néanmoins ce qui les fait honorer par la plupart du monde. Et parce qu'il est bon qu'ils soient honorés, il est juste aussi que la grandeur soit jointe à quelque magnificence extérieure; car les hommes ne sont nullement assez spirituels pour reconnaître et pour honorer en eux l'autorité de Dieu, s'ils la voyaient en un état qui fût l'objet ordinaire de leur mépris et de leur aversion. Ainsi, afin que la grandeur fasse l'impression qu'elle doit faire sur leur esprit, il faut qu'elle en fasse premièrement sur leurs sens. C'est ce qui rend les richesses nécessaires aux grands, à proportion du degré auquel ils sont élevés, puisque c'est par les richesses qu'ils se conservent la bienséance nécessaire à leur condition sans laquelle elle deviendrait inutile aux hommes. C'est donc un excès visible que ce que Tertullien enseigne : « Que toutes les marques de dignité et de puissance et tous les ornements attachés aux charges sont défendus aux chrétiens, et que Jésus-Christ a mis toutes ces choses entre les pompes du diable, en paraissant en un état éloigné de toute pompe et de tout éclat [a]; » car la religion chrétienne n'est jamais contraire à la vraie raison : et si Jésus-Christ n'a pas voulu se revêtir extérieurement de cette magnificence, ce n'est pas qu'il l'ait absolument condamnée, mais c'est qu'elle n'était pas conforme à son ministère, qui était de montrer même par sa vie extérieure la disposition où tous ses disciples doivent être intérieurement. Les grands doivent donc apprendre de la vie de Jésus-Christ à n'aimer pas la pompe et l'éclat, et non pas à s'en dépouiller absolument, à moins que Dieu ne leur inspire le mouvement de quitter tout-à-fait le monde; mais on ne se doit pas étonner de cet excès de Tertullien, puisqu'il enseigne bien dans le même livre qu'il est absolument défendu aux chrétiens de juger de la vie et de l'honneur des hommes : ce qui est manifestement contre la doctrine et contre la pratique de l'Église.

Outre la pompe et l'éclat, les respects extérieurs que les inférieurs rendent aux grands sont encore une des suites légitimes

(a) *De Idol.*, c. XVIII. (b) *Ib.*, c. XVII.

de leur conduite; car encore qu'ils ne soient peut-être dans leur origine que des inventions de l'orgueil humain, qui est bien aise de jouir de la grandeur par la vue de l'abaissement des autres, il faut pourtant reconnaître que ces déférences et ces respects sont d'eux-mêmes utiles et raisonnables, et que quand l'orgueil ne les aurait pas introduits, la raison aurait dû les inventer; car il est utile et juste que les grands soient honorés par une reconnaissance sincère et véritable de l'ordre de Dieu qui les élève au-dessus des autres. Or, les hommes ont une telle opposition à s'humilier sous d'autres et à les reconnaître pour plus grands qu'eux, que pour y accoutumer leur âme, il faut en quelque sorte y accoutumer leur corps, afin que l'âme en prenne insensiblement le pli et la posture, et passe de la cérémonie à la vérité. Et c'est pourquoi il a été bon que ces respects extérieurs fussent incommodes, parce que autrement elle ne se serait pas aperçue qu'ils sont destinés à honorer les grands, et elle aurait pu s'y attacher pour le seul plaisir ou pour la commodité qu'elle y aurait trouvée, et les rendre ainsi indifféremment à tout le monde, ce qui n'aurait point produit cet effet d'imprimer insensiblement dans l'esprit des sentiments de révérence pour ceux qu'on honore de cette sorte.

Ceux donc qui ont dit[2] qu'y ayant deux sortes de grandeurs, l'une naturelle et l'autre d'établissement, nous ne devons les respects naturels, qui consistent dans l'estime et dans la soumission d'esprit, qu'aux grandeurs naturelles, et que nous ne devons aux grandeurs d'établissement que les honneurs d'établissement, c'est-à-dire certaines cérémonies inventées par les hommes pour honorer les dignités qu'ils ont établies, doivent ajouter, pour rendre cette pensée tout-à-fait vraie, qu'il faut que ces cérémonies extérieures naissent d'un mouvement intérieur, par lequel on reconnaisse dans les grands une véritable supériorité; car leur état enfermant, comme nous avons dit, une participation de l'autorité de Dieu, il est digne d'un respect véritable et intérieur; et tant s'en faut que les grands n'aient droit d'exiger de nous que ces sortes de cérémonies extérieures, sans aucun mouvement de l'âme qui y réponde, qu'on peut dire au contraire qu'ils n'ont droit d'exiger ces cérémonies qu'afin d'imprimer dans l'esprit des sentiments justes que l'on doit avoir pour leur état. De sorte que lorsqu'ils connaissent assez certaines personnes pour être assurés qu'elles sont à leur égard dans la disposition où elles doivent être, ils les peuvent dispenser de ces devoirs extérieurs, parce qu'ils n'ont plus alors leur fin et leur utilité.

Il est vrai que ce respect qui est dû aux grands ne doit pas corrompre notre jugement à leur égard, ni nous faire estimer en eux ce qui n'est pas estimable. Il est compatible avec la connaissance de leurs défauts et de leurs misères, et il n'oblige nullement à ne leur pas préférer intérieurement ceux qui ont plus de biens réels et de grandeurs naturelles; mais comme l'honneur leur est dû, qu'il est utile qu'ils soient honorés, et que le commun du monde n'a pas assez de lumière ni d'équité pour condamner les défauts sans mépriser ceux en qui ils les remarquent, on est obligé de demeurer en une extrême retenue en parlant des grands et de tous ceux à qui l'honneur est nécessaire; cette parole de l'Écriture : « Ne parlez point mal du prince de votre peuple [a], » s'entendant de tous les supérieurs tant ecclésiastiques que séculiers, et généralement de tous ceux qui participent à la puissance de Dieu. C'est pourquoi c'est une chose très contraire à la véritable piété que la liberté que le commun du monde se donne de décrier la conduite de ceux qui gouvernent; car outre que l'on en parle souvent témérairement et contre la vérité, parce qu'on n'en est pas toujours assez informé, on en parle presque toujours avec injustice, parce que l'on imprime dans les autres, par ces sortes de discours, une disposition contraire à celle que Dieu les oblige d'avoir pour ceux dont il se sert pour les gouverner.

## CHAPITRE V.

### Qu'il est beaucoup meilleur d'avoir attaché la grandeur à la naissance qu'au mérite.

Il y en a qui voudraient au moins que cette autorité qu'il faut respecter fût toujours jointe au mérite, et qui traitent d'injustes toutes les lois qui l'ont attachée à des qualités extérieures. Ils triomphent en attaquant celles qui font dépendre la grandeur de la naissance. On ne choisit pas, disent-ils, pour gouverner un bateau celui qui est de meilleure maison. Pourquoi le fait-on donc à l'égard des royaumes et des empires? Mais c'est qu'ils ne connaissent pas le fond de la faiblesse et de la corruption des hommes. Ils raisonneraient bien si les hommes étaient justes et raisonnables; mais ils raisonnent très mal, parce qu'ils ne le sont pas, et qu'ils ne le seront jamais. L'injustice naturelle et ineffaçable du

(a) *Exod.*, XXII, XXVIII; *Act.*, XXIII, 5.

cœur des hommes rend ce choix non-seulement raisonnable, mais le chef-d'œuvre de la raison. Car qui choisirons-nous? Le plus vertueux, le plus sage, le plus vaillant? Mais nous voilà incontinent aux mains : chacun dira qu'il est ce plus vertueux, ce plus vaillant, ce plus sage. Attachons donc notre choix à quelque chose d'extérieur et d'incontestable. Il est le fils aîné du roi. Cela est net. Il n'y a point à douter. La raison ne peut mieux faire, car la guerre civile est le plus grand de tous les maux[3].

Ce qui est vrai de la royauté l'est encore des premiers rangs d'un État. Ne vaudrait-il pas mieux, dira-t-on, qu'il y eût des princes de mérite que des princes de naissance, et que l'on pût monter par la vertu plus haut que par cette vaine qualité? N'est-il pas injuste qu'un général d'armée, après avoir conquis des provinces, soit obligé de céder à un prince du sang sans expérience et sans esprit? Non, cela n'est point injuste. C'est au contraire la plus belle invention que la raison ait pu trouver pour adoucir la fierté de la grandeur, et pour la décharger de la haine et de l'envie des inférieurs. Si l'on n'était grand que par le mérite, l'élévation des grands serait un avertissement continuel qu'on les a préférés à bien des gens qui croient les surpasser en mérite.

Mais en attachant la grandeur à la naissance, l'on calme l'orgueil des inférieurs et on leur rend la grandeur de beaucoup moins incommode. Il n'y a pas de honte à céder quand on peut dire : Je dois cela à sa naissance. Cette raison convainc l'esprit sans le blesser par le dépit et la jalousie. Il y est accoutumé et il ne se révolte point contre un ordre établi qui ne lui est point injurieux.

Un autre avantage qui arrive de cet établissement est que l'on peut avoir des princes sans orgueil, et que les grands peuvent être humbles. Car il n'y a point d'orgueil à demeurer dans l'état où l'on est né, et où la providence de Dieu nous a mis, pourvu que l'on en use selon les fins de Dieu. L'on peut avec cela conserver des sentiments d'humilité dans son cœur, connaître ses défauts et ses misères, et regarder sa condition comme une chose étrangère, dont l'ordre de Dieu nous a revêtus. Mais qu'il est difficile d'être humble, lorsque l'on considère son élévation comme le fruit de ses travaux et de son mérite, lorsque l'on l'a prévenue par ses désirs, que l'on se l'est procurée par son adresse, et qu'elle nous donne lieu de croire qu'elle nous était due, et que nous surpassons autant les autres en mérite que nous les surpassons en dignité. Non-seulement cette sorte d'élévation nourrit l'orgueil, mais on n'y arrive même ordinairement que par la porte de l'ambition, car on

sait assez que ce qui est destiné au mérite s'emporte ordinairement par brigue et par cabale, et qu'ainsi on y arrive souvent sans mérite, et presque toujours sans vocation, puisqu'on s'y appelle soi-même par une recherche ambitieuse; mais au moins ceux qui sont grands par naissance peuvent dire avec vérité qu'ils sont appelés à leur état, et que c'est Dieu qui les a faits grands. Ainsi, en pratiquant fidèlement les devoirs de leur condition, ils sont sans doute plus en état d'attirer sur eux les grâces de Dieu, que ceux qui, s'y étant élevés en se poussant dans le monde par des motifs tout charnels, devraient plutôt penser à en sortir qu'à y demeurer, puisqu'ils ne peuvent avoir de juste confiance que Dieu les ait élevés à un état où leur seule ambition les aurait portés.

## CHAPITRE VI.

**Autre raison d'honorer les grands, qui naît des avantages que l'on en tire. Que la cupidité prend dans le monde la place de la charité pour remplir les besoins des hommes, et que c'est l'ordre politique qui la règle et qui l'applique au service des hommes. Cause de l'ingratitude des hommes. Que la religion la doit corriger.**

Cette manière d'honorer les grands en considérant en eux la part qu'ils ont à l'autorité de Dieu, est d'autant plus utile à la société publique, qu'étant indépendante des qualités personnelles, elle l'est aussi du caprice des jugements que l'on en porte, et ainsi elle est fixe et invariable. En voici encore une autre de même nature. C'est que, quels qu'ils soient, ils ne laissent pas d'être les ministres dont Dieu se sert pour procurer aux hommes les plus grands et les plus essentiels des biens qui soient dans le monde; car on ne jouit de son bien, on ne voyage sans danger, on ne demeure en repos dans sa maison, on ne reçoit les avantages du commerce, on ne tire des services de l'industrie des autres hommes et de la société humaine, que par le moyen de l'ordre politique. S'il était détruit, on ne pourrait dire qu'on possède rien. Tous les hommes seraient ennemis les uns des autres, et il y aurait une guerre générale entre eux, qui ne se déciderait que par la force.

Il n'y a donc personne qui n'ait de très grandes obligations à l'ordre politique; et pour les comprendre mieux, il faut considérer que les hommes étant vides de charité par le dérèglement du péché, demeurent néanmoins pleins de besoins, et sont dépendants les uns des autres dans une infinité de choses. La cupidité a donc pris la place de la charité pour remplir ces besoins, et elle le fait

d'une manière que l'on n'admire pas assez, et où la charité commune ne peut atteindre. On trouve, par exemple, presque partout, en allant à la campagne, des gens qui sont prêts de servir ceux qui passent, et qui ont des logis tout préparés à les recevoir. On en dispose comme on veut. On leur commande, et ils obéissent. Ils croient qu'on leur fait plaisir d'accepter leur service. Ils ne s'excusent jamais de rendre les assistances qu'on leur demande. Qu'y aurait-il de plus admirable que ces gens, s'ils étaient animés de l'esprit de charité? C'est la cupidité qui les fait agir, et qui le fait de si bonne grâce, qu'elle veut bien qu'on lui impute comme une faveur de l'avoir employée à nous rendre ces services.

Quelle charité serait-ce que de bâtir une maison tout entière pour un autre, de la meubler, de la tapisser, de la lui rendre la clef à la main? la cupidité le fera gaiement. Quelle charité d'aller quérir des remèdes aux Indes, de s'abaisser aux plus vils ministères, et de rendre aux autres les services les plus bas et les plus pénibles? La cupidité fait tout cela sans s'en plaindre.

Il n'y a donc rien dont on tire de plus grands services que de la cupidité même des hommes. Mais afin qu'elle soit disposée à les rendre, il faut qu'il y ait quelque chose qui la retienne; car si on la laisse à elle-même, elle n'a ni bornes ni mesures. Au lieu de servir à la société humaine, elle la détruit. Il n'y a point d'excès dont elle ne soit capable lorsqu'elle n'a point de lien, son inclination et sa pente allant droit au vol, aux meurtres, aux injustices et aux plus grands dérèglements.

Il a donc fallu trouver un art pour régler la cupidité, et cet art consiste dans l'ordre politique qui la retient par la crainte de la peine, et qui l'applique aux choses qui sont utiles à la société. C'est cet ordre qui nous donne des marchands, des médecins, des artisans, et généralement tous ceux qui contribuent aux plaisirs, et qui soulagent les nécessités de la vie. Ainsi, nous en avons obligation à ceux qui sont les conservateurs de cet ordre, c'est-à-dire à ceux en qui réside l'autorité qui règle et entretient les États.

Qui n'admirerait un homme qui aurait trouvé l'art d'apprivoiser les lions, les ours, les tigres et les autres bêtes farouches, et de les faire servir aux usages de la vie? Or, c'est ce que fait l'ordre des États; car les hommes pleins de cupidité sont pires que des tigres, des ours et des lions. Chacun d'eux voudrait dévorer les autres : cependant par le moyen des lois et des polices, on apprivoise tellement ces bêtes féroces, que l'on en tire tous les services humains que l'on pourrait tirer de la plus pure charité.

L'ordre politique est donc une invention admirable que les hommes ont trouvée, pour procurer à tous les particuliers les commodités dont les plus grands rois ne sauraient jouir, quelque nombre d'officiers qu'ils aient, et quelques richesses qu'ils possèdent, si cet ordre était détruit. Combien faudrait-il qu'un homme, sans cette invention, eût de richesses et de serviteurs pour se procurer simplement les avantages dont un bourgeois de Paris jouit avec quatre mille livres de rente? Combien faudrait-il qu'il eût de vaisseaux pour envoyer en toutes les parties du monde, afin que les uns lui apportassent des remèdes, les autres des étoffes, les autres des curiosités et des ouvrages de ces peuples éloignés? Combien faudrait-il qu'il eût de gens pour avoir des nouvelles reglément tous les huit jours de tous les endroits de l'Europe? Quelles richesses suffiraient à l'entretien de tant de courriers qui lui seraient nécessaires pour envoyer en tous ces lieux différents, de tant de postes pour leur fournir des chevaux, de tant d'hôtelleries pour les loger? Combien faudrait-il de soldats pour leur assurer les chemins et les garantir des voleurs? Combien faudrait-il qu'il eût d'artisans pour son vivre, pour son logement, pour ses habits [a]? Tous les arts étant enchaînés, et ayant besoin les uns des autres, il se trouverait qu'il aurait besoin de tous; et il ne lui suffirait pas d'en avoir pour lui, il lui en faudrait pour tous ses officiers et pour tous ceux qui travailleraient pour lui, ce qui va à l'infini. Un simple bourgeois a tout cela, et il l'a sans peines, sans tracas, sans inquiétude. On lui va quérir tout ce dont il a besoin, à la Chine, au Pérou, en Égypte, en Perse, et généralement par toute la terre. On l'exempte de la peine de préparer les vaisseaux. On le décharge du risque et de tous les mauvais succès de ces voyages. On lui rend les chemins libres par toute l'Europe. On lui dispose des courriers pour lui en faire avoir des nouvelles. Il y a des gens qui passent toute leur vie à l'étude de la nature pour le guérir dans ses maladies, et qui sont aussi prêts de le servir que s'il les entretenait à ses gages. Il peut dire avec vérité qu'il a un million d'hommes qui travaillent pour lui dans le royaume. Il peut compter au nombre de ses officiers tous les artisans de France, et même ceux des États voisins, puisqu'ils sont tous disposés à lui rendre service, et qu'il n'a qu'à leur commander, en y ajoutant une certaine récompense établie, qui sont les moindres gages que l'on

(a) *Nulla ars non alterius artis, aut mater; aut propinqua est.* (Tertull., *de Idol.*, c. VIII.

puisse donner à des officiers. Tous ces gens qui travaillent pour lui ne l'incommodent point. Il n'est point obligé de pourvoir à leurs nécessités. Il n'est point chargé de faire leur fortune. Il ne faut point d'officiers supérieurs pour les gouverner, ni d'inférieurs pour les servir, ou, s'il en faut, il n'est pas obligé de s'en mettre en peine. Qui peut assez estimer ces avantages qui égalent ainsi la condition des particuliers à celle des rois, et qui, les dispensant des inquiétudes des grandes richesses, leur en procurent toutes les commodités?

Mais ce qui rend la plupart des gens insensibles à tout cela est un principe de vanité et d'ingratitude qu'ils ont dans le cœur. Ils tirent, en effet, les mêmes avantages de tous ceux qui travaillent pour le public, dans lequel ils sont compris, que s'ils ne travaillaient que pour eux seuls. Leurs lettres sont également portées aux extrémités du monde par un courrier qui en porte dix mille, que s'il n'en portait qu'une seule. Ils sont aussi bien traités par un médecin qui en voit plusieurs autres, que s'il n'était attaché qu'à eux ; et, au contraire, l'expérience qu'il acquiert par les assurances qu'il rend aux autres, le rend plus capable de les servir dans leurs maladies. Néanmoins parce qu'ils savent qu'ils ne sont pas les seuls qui jouissent de ces biens, ils n'en sont point touchés. Leurs besoins sont également remplis, mais leur vanité n'est pas également satisfaite. Parce qu'ils n'ont pas droit de s'attribuer à eux en particulier tous ces gens qui leur rendent quelque service, ils ne comptent pour rien l'utilité qu'ils en tirent. Et quoique celle que les autres en reçoivent ne diminue en rien la leur, elle leur en ôte néanmoins le sentiment, et ils croient n'avoir obligation à personne, parce qu'il y a une infinité de gens qui, participant aux mêmes biens, partagent avec eux cette obligation.

On ne fait pas même de réflexion sur ces biens effectifs qu'on reçoit des rois ou des grands : comme l'on ne pense guère, selon ce que dit un ancien, qu'on a grande obligation à la terre de nous soutenir, et que l'on serait fort embarrassé si elle nous manquait à tout moment sous les pieds. Mais cet oubli des hommes est la preuve et non l'excuse de leur peu de gratitude. Car puisque ce sont des biens et de grands biens, et qu'on les reçoit de Dieu par le ministère des hommes, ils en doivent être reconnaissants envers Dieu, et embrasser, dans leur reconnaissance, ceux dont il se sert pour les leur procurer, et qui sont les dépositaires de son autorité dans le monde.

Ces obligations humaines étant injustes, deviennent par cela

même un devoir indispensable de religion, parce que la religion chrétienne a pour règle la souveraine justice, et qu'elle consiste toute à suivre cette règle. Et c'est pourquoi l'apôtre [a] recommande aux chrétiens de prier pour les rois et pour ceux qui règlent sous eux l'État temporel; et ces prières leur sont dues quand ce ne serait qu'à cause de la part qu'ils ont à maintenir la paix et le repos entre les hommes. Ainsi, il y a de la faute à ne s'en pas acquitter et à négliger de prier pour les rois; et l'on se rend indigne par là de jouir de tous les biens que Dieu procure aux hommes par leur ministère. Peu de personnes font assez de réflexion sur cela. On s'amuse à se plaindre en l'air des désordres du gouvernement, dont on juge souvent avec beaucoup de témérité, et l'on ne pense pas à satisfaire à la juste reconnaissance que l'on doit à Dieu pour les biens qu'on reçoit de lui par le moyen de tout gouvernement réglé. Cependant ces biens sont infiniment plus considérables que les désordres vrais ou faux qui font le sujet de ces murmures et de ces plaintes.

---

# DEUXIÈME PARTIE.

## DES OBLIGATIONS ET DES DIFFICULTÉS DE LA VIE DES GRANDS.

---

## CHAPITRE PREMIER.

**Qu'il n'est permis à aucun homme de suivre sa volonté ni de la faire suivre aux autres; qu'ainsi la grandeur n'a pour but et pour emploi que de faire obéir à Dieu. Crime que les grands commettent en rapportant leur grandeur à eux-mêmes.**

Si la nature de la grandeur, telle que nous l'avons représentée, peut servir pour établir les devoirs des inférieurs envers les grands sur des principes fixes et inébranlables, elle est encore beaucoup plus propre pour faire entrer les grands mêmes dans la connaissance de leurs plus essentielles et plus indispensables obligations.

Il est vrai, comme nous l'avons montré, que la grandeur est une

(a) 1. *Tim.*, II, 1 et 2.

participation de l'autorité et de la puissance de Dieu sur les hommes, et que c'est de Dieu même que les grands la tiennent. Il faut savoir à quelle condition et pour quelle fin Dieu leur communique cette autorité et cette puissance; car, comme ils ne la reçoivent que de Dieu, ils ne la peuvent posséder légitimement qu'aux conditions que Dieu la leur donne, et ils n'en peuvent user que pour les fins que Dieu même leur prescrit.

Or, la première chose qu'il faut considérer sur ce sujet, est que Dieu est le maître et le roi des hommes par un titre si essentiel à sa nature, qu'il est impossible qu'il fasse part de cette qualité à quelque créature que ce soit.

L'homme est essentiellement et naturellement sujet à la volonté de Dieu, parce qu'elle est sa règle naturelle et immuable. Il est injuste s'il ne la suit pas, et sa justice consiste à s'y conformer et à s'y assujettir. Mais aussi comme il est impossible que la volonté d'aucune créature soit sa règle, il ne peut être obligé de la suivre pour elle-même. Car cette subordination de sa volonté à celle de Dieu est tellement essentielle à sa nature, que Dieu même ne lui peut permettre d'être sa règle et sa fin. C'est pourquoi le fils de Dieu même proteste en qualité d'homme qu'il fait toujours la volonté de son père et non la sienne.

Que s'il ne peut être permis à une créature de faire sa volonté, il est encore moins permis de prétendre de la faire régner sur les autres, puisque notre volonté n'est ni la règle d'elle-même, ni la règle d'aucune autre créature. Il n'y a donc que Dieu qui puisse justement régner sur nos volontés. C'est à lui que l'empire en appartient, puisque c'est sa divine volonté que nous devons consulter comme la règle unique de toutes nos actions.

Ce n'est pas qu'on ne soit souvent obligé de suivre aussi les inclinations et les commandements des hommes; mais ce n'est jamais en considération des hommes, ni pour obéir aux hommes: c'est en vertu de l'autorité de Dieu qui nous y oblige. Ainsi notre obéissance se termine toujours à Dieu, lors même qu'elle nous assujettit aux hommes, parce que nous ne leur obéissons qu'à cause que Dieu nous le commande, et que c'est ce commandement de Dieu qui est notre principal motif dans l'obéissance que nous leur rendons. J'obéis aux rois dont je suis sujet, et j'obéirais à un maître si j'étais esclave, parce que Dieu le veut. C'est donc à Dieu que j'obéis effectivement. C'est sa volonté qui règle la mienne, et je suis toujours indépendant de celle des hommes, lors même que je leur rends l'obéissance la plus exacte. Car sitôt que

cette même volonté de Dieu me fera connaître qu'il ne veut pas que je leur obéisse en quelque chose, ils ne trouveront plus en moi ni de sujet ni d'esclave.

Il s'ensuit de là que Dieu ne communique point sa puissance aux hommes, afin qu'ils assujettissent les autres à leur volonté, puisque cette domination de la volonté d'un homme sur celle d'un autre homme est naturellement et essentiellement injuste; qu'il ne la leur communique point, afin qu'ils se regardent avec complaisance, comme étant la fin des autres hommes, puisqu'ils ne le sont point en effet, et qu'il est impossible qu'ils le soient; mais que la fin unique de Dieu dans cette part qu'il leur donne à sa puissance, est de les établir ministres et exécuteurs de ses volontés, en leur donnant le droit et le pouvoir, non de se faire obéir, mais de faire obéir à Dieu; non de régner eux-mêmes, mais de faire régner Dieu; non de faire servir les hommes à leur gloire et à leur grandeur, mais d'employer leur puissance pour servir les hommes et pour leur procurer autant qu'ils peuvent toute sorte de biens temporels et spirituels.

Ainsi la grandeur est un pur ministère, qui a pour fin l'honneur de Dieu et l'avantage des hommes, qui ne les rapporte point à elle-même. Elle n'est point pour soi, elle est pour les autres. Et par là il est visible que, pour en user dans l'ordre de Dieu, il faut que les grands, bien loin de considérer les peuples comme étant à eux, se regardent eux-mêmes comme étant aux peuples, et qu'ils soient fermement persuadés que leur qualité ne leur donne aucun droit, ni de suivre eux-mêmes leur volonté, ni de la faire suivre aux autres, qu'ils ne peuvent point commander pour commander, et qu'il faut que, dans tous les commandements qu'ils font aux autres, ils puissent répondre véritablement à Dieu s'il venait à leur en demander la fin et le motif, que c'est pour lui qu'ils les font, que c'est pour faire observer ses lois et pour procurer le bien des hommes.

Il est clair par là que le crime que les grands commettent en rapportant à eux-mêmes et à leurs plaisirs la grandeur et les biens qu'ils possèdent, est une espèce de perfidie et de rébellion contre Dieu. Car comme il est certain qu'un roi aurait sujet de traiter de rebelle un de ses sujets, si, lui ayant confié une province pour y conserver son autorité, il prétendait s'en rendre le maître; de même les grands ayant reçu leur grandeur et tout ce qu'ils ont d'autorité, non pour eux-mêmes, mais pour établir l'empire de Dieu et pour procurer sa gloire, ils deviennent rebelles et perfides

à l'égard de Dieu, lorsqu'ils ne les rapportent qu'à eux-mêmes.

Pour éviter donc ce crime, il est nécessaire que les grands considèrent leur condition comme un ministère et une fonction, et non pas comme une qualité attachée à leur être. Il est nécessaire qu'ils en soient détachés intérieurement; qu'ils la regardent comme une chose étrangère qui ne les rend ni plus parfaits en eux-mêmes, ni plus agréables à Dieu, et qui leur donne seulement un moyen de faire beaucoup de bien ou beaucoup de mal, selon la manière dont ils s'acquitteront des devoirs auxquels elle les oblige. Il faut qu'ils soient persuadés qu'il n'y a que ce bon ou ce mauvais usage de leur ministère qui soit à eux et qui leur doive demeurer, puisque toute leur grandeur leur sera ôtée au moment de leur mort, et qu'ils emporteront seulement avec eux les bonnes ou les mauvaises actions qu'ils auront faites dans cet état.

## CHAPITRE II.

**Que la mesure du pouvoir des grands est la règle de leurs devoirs, et qu'ils sont obligés de faire pour Dieu tout ce qu'ils peuvent. Comment ils doivent rapporter à Dieu l'honneur qu'on leur rend.**

De ce principe qui fait voir que les grands ne peuvent rapporter à eux-mêmes leur grandeur, il est aisé de passer à cet autre, qu'ayant reçu de Dieu leur autorité et leur puissance pour son service, ils la doivent employer pour Dieu; c'est-à-dire qu'ils doivent faire pour Dieu tout ce qu'ils ont pouvoir de faire, et que la mesure de leur puissance est la règle de leurs devoirs.

Ils n'ont donc qu'à examiner ce qu'ils peuvent faire, car il est certain qu'ils doivent faire ce qu'ils peuvent. S'ils peuvent peu, ils sont obligés à peu: s'ils peuvent beaucoup, leurs obligations croissent selon la même portion que leur pouvoir.

On doit conclure de là qu'un prince doit faire dans les lieux où il a autorité tout ce qu'il a pouvoir de faire pour le bien des peuples et de l'Église; que tous les grands le doivent faire dans leurs terres et dans leurs maisons; qu'un magistrat doit faire tout ce que sa charge lui donne pouvoir de faire, afin que la justice soit bien rendue; et enfin que chacun dans son ministère doit faire tout le bien qu'il a le pouvoir de faire, afin de ne laisser pas inutile le talent que Dieu lui a confié. Cette règle se prescrit en trois paroles, mais la pratique s'en étend infiniment loin, puisque, pour remettre tout dans l'ordre, et pour remédier à tous les abus,

il ne serait presque besoin d'autre chose, sinon que ceux qui ont l'autorité entre les mains usassent de tout leur pouvoir pour faire observer les lois de Dieu et de son Église.

Il y a quelques-uns de ces devoirs qui, étant grossiers et visibles, ne sont pas tout-à-fait inconnus aux grands, mais il y en a d'autres auxquels ils ne pensent presque point, et qui ne laissent pas d'être d'une extrême conséquence. Celui de rapporter à Dieu l'honneur qu'on leur rend, et de le faire servir pour faire observer ses lois, est un des plus importants. Les grands sont honorés, comme je l'ai dit. Les meilleurs chrétiens ne peuvent se dispenser en conscience de leur rendre les respects qui leur sont dus, et les chrétiens charnels les honorent même plus qu'ils ne devraient, parce qu'ils honorent en eux les richesses et les autres choses que le dérèglement de leur cœur leur fait aimer, et qui ne méritent ni estime ni respects. C'est donc une chose attachée à la condition des grands que l'honneur; et cet honneur est juste, puisqu'il est fondé, comme nous l'avons montré, sur des raisons justes et légitimes. C'est Dieu même, auteur de toute justice, qui le leur accorde; mais il ne leur permet pas pour cela d'en faire l'objet de leur vanité. Toute gloire appartient à Dieu, selon l'Écriture : *Soli Deo honor et gloria*[a]. Il faut donc que les grands rendent à Dieu celle qu'on leur rend, et qu'ils s'en servent pour faire que Dieu soit glorifié. Or, le moyen de pratiquer ce devoir n'est pas simplement de se dépouiller souvent devant Dieu de cette gloire humaine attachée à leur état, ni de reconnaître en sa présence qu'elle lui appartient, et non pas à eux; mais c'est de rendre toutes les vertus honorables par leur exemple. Car le naturel des hommes est d'honorer tout dans les personnes qu'ils honorent, et de ne faire point de distinction entre leurs qualités pour révérer les unes et pour mépriser les autres. Et il arrive de là que l'honneur attaché à la condition des grands fait honorer leurs vices, s'ils sont vicieux, et fait de même honorer toutes les vertus, lorsqu'elles paraissent en eux. La modestie dans les habits, la fuite des divertissements dangereux, l'observation exacte des lois de l'Église, ne passent plus pour honteuses lorsque les grands en font une publique profession. En les imitant, on se croit à couvert de la moquerie des hommes, et l'on fait gloire de suivre ceux que la gloire fuit toujours.

On ne peut assez représenter combien la pratique de ce point

(a) 1. *Tim*, I, 17.

est importante pour le salut des grands. Car l'un des plus grands artifices du diable pour engager les hommes dans le vice et dans le désordre est d'attacher aux vertus certains noms qui les rendent méprisables, et d'imprimer dans les âmes faibles des craintes frivoles de passer pour scrupuleuses, si elles les veulent pratiquer. C'est ainsi, par exemple, qu'il a introduit dans le monde l'immodestie des habits, et qu'il a fait recevoir par des filles très honnêtes des modes qui n'ont été inventées que par des personnes déréglées. Ces personnes faibles ont donc besoin d'être soutenues contre cette dangereuse tentation; et rien ne le peut mieux faire que l'exemple des personnes de grande condition, qui les met à couvert de ce reproche de singularité. Ainsi il est du courage et du devoir des grands de croire qu'ils sont établis de Dieu pour s'opposer à cet artifice du diable, pour montrer à tout le monde qu'il est glorieux d'obéir à Dieu, pour soutenir par leur exemple la faiblesse de leurs frères, et pour confesser hautement Jésus-Christ, à la vue des hommes, par la confession publique d'une vie toute chrétienne. Et quand ils ne rendraient que ce service à l'Église, ils ne devraient pas estimer leur vie mal employée, ni leur vocation peu importante.

## CHAPITRE III.

**Exemples des devoirs particuliers qui naissent de ce principe : Que les grands sont obligés de faire pour Dieu tout ce qu'ils peuvent, premièrement, à l'égard de l'immodestie des femmes; deuxièmement, de la nomination aux bénéfices. Péchés dont les grands se chargent par la participation aux péchés d'autrui.**

Il n'y a qu'à étendre ce principe, que les grands sont obligés d'employer pour Dieu tout ce qu'ils ont reçu de Dieu, et qu'ils sont tenus de faire ce qu'ils peuvent, ou par leur autorité, ou par leur exemple, pour découvrir un nombre infini de devoirs particuliers à leur état, dont l'omission les rend coupables d'une infinité de fautes; et il ne sera pas inutile d'en considérer quelques-uns qui sont d'une fort grande étendue.

Il est certain, comme nous venons de dire, qu'il n'y a rien de plus capable d'inspirer la modestie aux personnes de condition médiocre, que de voir les personnes de grande qualité, sur lesquelles elles se règlent, et à qui elles ne veulent pas déplaire, dans une exacte modestie, soit pour les habits, soit pour les ajustements; et qu'il y a des circonstances où des princesses et des femmes de gouverneurs de provinces, sans employer autre chose

que leur exemple et des témoignages de mépris pour celles qui seraient vêtues d'une manière immodeste, seraient capables de bannir l'immodestie de toute une ville. Elles peuvent au moins obliger à la modestie les personnes qui dépendent d'elles, et l'impression de leur exemple a toujours beaucoup de force sur quantité d'autres qui n'en dépendent pas. Ainsi elles sont capables d'empêcher un grand nombre de crimes qui naissent de ce dérèglement, et dans les femmes et dans les hommes. Or, si elles le peuvent, il est indubitable qu'elles le doivent, et qu'elles ne sont pas seulement obligées à la modestie par le devoir commun de toutes les femmes chrétiennes, mais encore plus par un devoir particulier qui naît de leur état, qui, les rendant capables d'empêcher beaucoup de crimes et de désordres, leur impose l'obligation de le faire à proportion du pouvoir qu'elles en ont; car, si l'on ne doute point qu'un homme qui pourrait sauver la vie à plusieurs personnes, en se privant de quelque petit divertissement, ne fût homicide s'il préférait ce divertissement à la vie de ceux qu'il pourrait sauver, il est encore plus certain que si l'on peut préserver plusieurs âmes de la mort spirituelle, en pratiquant quelque action à laquelle on est d'ailleurs obligé par la loi de Dieu, par son état et par le ministère dont on est chargé de la part de Dieu, on ne la peut omettre sans se rendre homicide de tous ceux que l'on aurait pu empêcher de se perdre.

Cette effroyable conséquence fait voir quelle étrange différence les diverses conditions des hommes mettent entre les actions qui paraissent semblables à l'extérieur. Car l'immodestie des habits dans une femme qui n'est pas de qualité n'est péché qu'à proportion de la vanité qui l'accompagne et du scandale qu'elle peut causer à un petit nombre de personnes; mais ce même mouvement de vanité qui porte les personnes de grande qualité, qui sont l'exemple et la règle des autres, à paraître devant le monde dans un état qui blesse la modestie, est une approbation publique de vice, une source de crimes et une loi de péché, puisque l'exemple de ces personnes est une loi vivante qui a beaucoup plus de force sur l'esprit du monde que toutes les lois et toutes les ordonnances qui ne sont écrites que dans des livres. Ainsi, quoiqu'elles ne pensent peut-être pas à toutes ces funestes suites, et qu'elles ne soient possédées que d'une légère passion de paraître agréables à ceux qui les voient, elles seront bien étonnées lorsqu'elles se verront chargées, au jugement de Dieu, des crimes d'une infinité de personnes qu'elles auront engagées ou autorisées par leur exemple

dans ce dérèglement, au lieu qu'elles étaient obligées de les en retirer par l'exemple de leur modestie.

Rien n'est plus terrible que cette participation des crimes d'autrui, à laquelle on s'engage par l'omission de ces devoirs. En voici encore d'autres exemples. Les seigneurs doivent la justice à ceux qui dépendent d'eux. Les officiers qu'ils leur donnent ne sont que pour tenir leur place et pour faire, au lieu d'eux, ce qu'ils devraient faire par eux-mêmes, s'il était possible. Ils sont donc obligés, dans le choix qu'ils en font, de préférer ceux qui savent le mieux s'acquitter de cet emploi. Que si, par quelque considération humaine, par négligence ou par la vue d'un bas intérêt, ils en choisissent d'incapables ou de moins capables, toutes les fautes de ces officiers leur seront imputées ; et ils se rendent coupables de toutes les injustices que ces officiers commettent, et de tous les désordres qui arrivent par leur injustice ou leur peu de suffisance. L'avarice ou l'ignorance d'un juge ruinera une pauvre famille, et la misère engagera cette famille ruinée en un grand nombre de crimes. Qui doute que tous ces crimes ne retombent sur ce seigneur s'il a préféré ce juge à d'autres plus capables, ou par négligence, ou par un motif d'intérêt humain?

Les ordonnances reçues dans le royaume donnent de même pouvoir aux seigneurs de remédier à quantité de désordres. Ils ont droit, par exemple, d'empêcher que l'on donne à jouer aux jeux de hasard, d'interdire les danses les jours de fêtes, et de faire pratiquer plusieurs autres règlements semblables, dont l'observation serait capable de prévenir une infinité de crimes. Ceux qui peuvent, ou les introduire ou les maintenir, y sont donc indispensablement obligés ; et les seigneurs le peuvent lorsqu'ils sont autorisés par les lois du royaume. Ainsi, lorsqu'ils ne s'acquittent pas de cette obligation, qu'ils ne veillent pas sur leurs officiers, qu'ils ne les appuient pas, qu'ils en choisissent de corrompus, d'incapables, de faibles, qui n'ont ni zèle ni vigueur, ils ont sujet de se croire coupables devant Dieu de tous les crimes auxquels ils ont dû remédier.

Mais cette multitude de péchés dont les grands se trouvent accablés par la part qu'ils prennent à ceux des autres qu'ils négligent d'empêcher, est encore infiniment plus grande dans les choses ecclésiastiques, dont les princes et les grands sont souvent chargés, ou par la nomination de plusieurs bénéfices ecclésiastiques et de plusieurs charges pastorales, ou par les sollicitations qu'ils font pour les faire donner à ceux qui leur appartiennent. Un mauvais

pasteur est coupable de tous les sacriléges que commettent les mauvais prêtres qu'il emploie, de tous les scandales qu'ils causent, et de tous les crimes des peuples qu'ils auraient pu empêcher, c'est-à-dire qu'il se commet peu de crimes dans une ville qui ne soient imputés aux pasteurs négligents et vicieux. Mais si les crimes des peuples sont imputés aux pasteurs, qui doute que les crimes des peuples et des pasteurs ne soient imputés à ceux qui les ont nommés, ou qui les ont fait nommer par leur sollicitation et par leur crédit? Il ne faut sur cela que consulter les lumières les plus ordinaires du sens commun, car si le gouverneur d'une place importante, à qui le roi aurait donné le pouvoir de choisir tous les officiers inférieurs qui servent sous lui à la défense de cette place, au lieu de confier ces emplois à des gens de cœur, et de ne considérer dans le choix qu'il en ferait que le service du roi, n'y considérait au contraire que son propre intérêt, et ne les donnait qu'à des gens sans expérience et sans courage, qui la laissassent prendre par les ennemis, n'est-il pas vrai que le roi aurait droit de traiter ce gouverneur de serviteur traître et infidèle? Combien Dieu le fera-t-il donc avec plus de justice à l'égard de ceux qui, ayant à remplir des charges pastorales, c'est-à-dire à donner des chefs aux chrétiens pour les garantir des attaques du démon et pour les conduire au ciel, les confient à des personnes qui n'ont aucune expérience de cette guerre spirituelle qu'ils sont obligés de faire à toutes les puissances des ténèbres qui sont plutôt d'intelligence avec elles, et qui, bien loin de conduire les peuples dans le chemin du salut, marchent eux-mêmes dans le chemin de la mort, et y attirent les autres par leur exemple?

Il serait donc à désirer que tous les grands qui sont obligés de pourvoir à des charges pastorales eussent continuellement devant les yeux ce que saint Chrysostôme dit en particulier à l'égard de ceux qui contribuent par des vues humaines à établir des évêques indignes : « S'il arrive, dit-il, pour ne parler que de ce que l'on voit tous les jours, que l'on élève à l'épiscopat une personne qui en est indigne, ou par la considération de l'amitié que l'on a pour lui, ou pour quelque autre raison, quel supplice ne s'attire-t-on point par ce mauvais choix? On n'est pas seulement la cause de la perte d'une infinité d'âmes qui périssent par la faute de cet homme indigne, mais on lui donne aussi l'occasion de tous les péchés qu'il commet dans l'administration de sa charge. Ainsi celui qui est auteur de sa promotion se rend coupable de tous les péchés qui seront commis, et par ce mauvais pasteur, et par les

peuples qui lui sont soumis. Que si celui qui scandalise une seule âme se rend en cela si criminel, qu'il vaudrait mieux, selon l'Écriture, qu'on lui attachât au cou une meule de moulin et qu'on le jetât à la mer, à quoi doit s'attendre un homme qui scandalise tant d'âmes? »

Il est vrai que le choix aux bénéfices qui n'ont point charge d'âme n'a pas de si grandes et de si funestes suites. Il ne faut pas s'imaginer néanmoins qu'il soit permis d'en disposer selon ses inclinations, et par d'autres considérations que celles de servir Dieu. C'est toujours un bien consacré à Dieu, et destiné pour l'entretien de ceux qui servent effectivement l'Église, et qui mènent une vie conforme à leur vocation, et par conséquent quand on les donne, ou que l'on les fait donner à des personnes dont la vie est toute séculière, et qui ne les recherchent que pour les employer à leur luxe et à leurs divertissements, et pour vivre d'une manière éloignée de la modestie ecclésiastique, tous les crimes qu'ils commettent dans la disposition de ces biens retombent sur ceux qui les ont choisis pour cette administration, sans s'informer s'ils étaient disposés à s'en acquitter et s'ils en savaient même les obligations.

Si l'on joint à tous ces devoirs ceux qui naissent du pouvoir que les grands ont de remédier à divers désordres dans les grands emplois qu'ils ont; si l'on y ajoute ce qu'ils pourraient faire pour bannir par leur autorité, par leurs paroles et par leur exemple, le luxe, le blasphème, les débauches, le jeu, le libertinage, et un grand nombre d'autres sources de désordres et de crimes, et que l'on règle tout cela par ces deux principes : que les grands sont obligés de faire tout ce qu'ils peuvent, et que l'omission de ces devoirs les rend coupables de tous les crimes qu'ils n'auront pas empêchés, on se formera quelque idée des effroyables dangers de ce ministère.

Cependant tous cet amas de péchés, dont ils se chargent sans le savoir, ne se fait point sentir pendant leur vie. Le bruit qui se fait autour d'eux les étourdit, et les objets extérieurs qui les jettent hors d'eux-mêmes les empêchent de les voir. Ce sont comme des montagnes suspendues au-dessus de leurs têtes, que la miséricorde de Dieu soutient encore pour leur donner lieu de se reconnaître. Mais au moment de leur mort, toutes ces montagnes fondront tout d'un coup sur eux, et tous les objets qui les occupaient disparaissant à leurs yeux, ils ne se verront plus environnés que d'un nombre infini de gens qui leur reprocheront, ou les injustices

qu'ils auront souffertes, ou les crimes où ils auront été engagés par le mauvais usage qu'ils auront fait de leur ministère.

## CHAPITRE IV.

### Que l'état des grands est un obstacle à connaître leurs devoirs.

Ce qu'il y a de plus terrible dans la condition des grands, est qu'en les obligeant à tous ces devoirs, elle leur sert d'obstacles à les reconnaître, et elle les empêche de s'en acquitter, lors même qu'ils les connaissent. Le fondement de leur état est qu'ils ne sont point à eux, mais aux peuples; que la grandeur et l'autorité ne leur est point donnée pour en jouir et pour s'y plaire, mais afin de s'en servir pour le bien de ceux qui leur sont soumis. Mais qu'il est difficile de faire entrer ces sentiments dans l'âme de ceux qui sont nés dans les richesses et dans les honneurs! L'inclination des hommes corrompus est de rapporter tout à eux, et de se rendre le centre de tout. C'est une tyrannie naturelle que le péché a gravée au plus profond de leur cœur. Mais les personnes de basse naissance ne peuvent pas facilement l'exercer, parce que les autres ne leur cèdent pas. Ils sont continuellement avertis par la résistance que l'on fait à leurs désirs, que les autres hommes ne sont pas faits pour eux. Il en est tout au contraire des grands, et principalement de ceux qui le sont par leur naissance. Cette grandeur fait que, dès leur jeunesse, ils sont accoutumés à voir que tout le monde leur cède et se rend à leurs inclinations, et cela leur persuade insensiblement que tous ces gens qui leur témoignent tant de déférence et tant de respects ne sont nés que pour eux, et pour contribuer ou à leur divertissement ou à leur grandeur. Ainsi ils croient n'avoir autre chose à faire qu'à en jouir et à travailler à l'augmenter, en faisant servir à cette fin toutes les personnes qui sont dans leur dépendance; et il ne leur vient presque jamais dans l'esprit que cette grandeur et tous ces autres biens qu'ils possèdent ne sont au contraire destinés par l'ordre de Dieu que pour servir ceux qui leur sont assujettis.

Aussi l'on voit ordinairement que les grands qui ont les vices des grands sont tellement occupés de leur grandeur, et que toutes leurs pensées se renferment tellement en eux-mêmes, qu'ils ne rendent presque jamais aucun service gratuit à personne. Ils sont avares de leur recommandation comme de leur bien, de peur que, s'ils obtenaient quelques grâces pour les autres, on ne leur en

tint compte sur celles qu'ils espèrent pour eux-mêmes; ce qui fait que leurs plus intimes amis n'osent leur demander leur faveur dans leurs affaires, à moins qu'ils ne l'aient achetée par des services réels, et que ce soit plutôt une récompense qu'une grâce. Ainsi ils font véritablement trafic de leur crédit et de leurs paroles. Et l'on peut dire, sans leur faire tort, qu'ils ne font que des marchands d'une condition plus relevée.

La connaissance des autres vérités qui leur sont nécessaires pour s'acquitter de leur devoir ne leur est pas moins difficile à acquérir. Ils les haïssent toutes naturellement, parce qu'elles les incommodent dans leurs passions. Ce sont des liens qui les mettent à l'étroit, qui les troublent dans leurs plaisirs, et qui leur rendent leur grandeur presque inutile. Ainsi la corruption de leur cœur les éloigne de ces vérités, et cette corruption est favorisée par tous les objets qui les environnent. Chacun sait qu'ils n'aiment pas la vérité qui rabaisse, et qu'ils aiment le mensonge qui les flatte, et ainsi on s'efforce à l'envi de les tromper, parce qu'on s'aime plus qu'on ne les aime.

Il est vrai qu'il se mêle quelque chose de cette mauvaise complaisance dans la conduite que l'on tient à l'égard de tout le monde; mais on en a néanmoins infiniment davantage pour les grands que pour les autres, car l'intérêt augmente le désir de plaire et la crainte de déplaire à proportion que ceux avec qui on traite sont plus capables ou de servir ou de nuire, c'est-à-dire qu'ils sont plus grands. Et par là il est visible que tout degré de grandeur est un obstacle à la vérité, et que vouloir s'élever plus haut dans le monde, c'est vouloir que la vérité ait plus de peine à se faire entendre à nous.

Mais ce n'est pas seulement la cupidité qui cache la vérité aux grands, la prudence même est obligée souvent de la couvrir, ou du moins de la tempérer, afin de la proportionner à leur faiblesse; car la complaisance continuelle de ceux qui les environnent ayant produit dans leur esprit une délicatesse qui les rend incapables de souffrir la vérité dans sa pureté et dans sa force, il faut par nécessité ne leur en montrer qu'une partie, et leur faire plutôt entrevoir les choses que de les leur proposer expressément. On parle quelquefois sincèrement et avec ouverture aux personnes du commun; mais qui l'oserait faire à l'égard des grands, et même qui le doit faire, à moins qu'ils ne témoignent eux-mêmes de le désirer? La vérité cherche quelquefois les petits, et elle se présente à eux sans qu'ils la demandent; mais il faut que les grands la

cherchent avec grand soin, et qu'ils aillent au-devant d'elle, s'ils la veulent trouver en ce monde.

## CHAPITRE V.

Combien l'état des grands leur rend la pratique de leurs devoirs difficile.

S'il est si difficile aux grands de connaître leurs devoirs, il ne l'est pas moins de s'en acquitter après les avoir connus; car de quelle force n'ont-ils pas besoin pour surmonter toutes les passions injustes des hommes qui s'y opposent, et qui sont en cela favorisés par leurs propres passions? S'ils sont chargés, par exemple, de la distribution des bénéfices, et qu'ils y veuillent suivre les lois de l'Église, quels obstacles n'y trouvent-ils point? Il faut rebuter ceux qui s'en croiraient obligés, et aller chercher des gens qui ne leur en auront point d'obligation, parce qu'ils prendront ces dignités pour des charges dangereuses à leur conscience. Il faut qu'ils cherchent, non ceux qui leur font la cour dans l'espérance de les obtenir, mais ceux qu'ils ne connaissent pas, ou qui tâchent de se cacher pour éviter qu'on les choisisse. Les grands auraient-ils jamais recherché la nomination d'aucun bénéfice pour n'en user qu'à ces conditions? Et néanmoins ils n'en peuvent user légitimement qu'avec ces conditions.

Ces difficultés, qui naissent de leur condition, ne sont pas moins sensibles à l'égard des devoirs communs du christianisme, auxquels ils ne sont pas moins obligés que les autres. Car il faut considérer que, comme étant grands, ils ne laissent pas d'être hommes, les devoirs de leur condition ne les dispensent pas des devoirs et des suites de la condition commune des hommes. Ils sont hommes et pécheurs, c'est-à-dire pleins de corruption, de misères, de ténèbres et de plaies intérieures. Ils doivent reconnaître ces plaies; ils doivent y remédier. Ils sont orgueilleux, ils ont besoin de s'humilier. Ils sont voluptueux, ils ont besoin de se mortifier. Ils sont attachés aux biens du monde, ils ont besoin de s'en détacher. Ils sont tout hors d'eux-mêmes et tout dissipés, ils ont besoin de se recueillir. Le moyen ordinaire de se guérir de ces maladies est de se priver des choses qui les causent et qui les nourrissent. Mais c'est ce que leur condition ne leur permet pas. Ils ne peuvent se séparer ni de leurs richesses, ni de leurs honneurs, ni de leur pompe. Ils sont peu en état de pratiquer la mortification et encore moins la retraite. Ils ont mille engagements qui les attirent au

dehors. Cependant il faut guérir ou périr; et, ne pouvant guérir par la manière ordinaire, il faut qu'ils guérissent d'une manière extraordinaire et en quelque sorte miraculeuse dans l'ordre même de la grâce. Il faut qu'ils soient humbles dans les honneurs, pauvres dans les richesses, pénétrés de leur misère dans leur bonheur apparent. Ainsi, au lieu que les autres soutiennent par les exercices extérieurs la faiblesse de leur esprit et de leur vertu, il faut que les grands au contraire surmontent par la force de leur esprit et de leurs vertus tous les empêchements extérieurs.

Ils ne sauraient être dans la véritable disposition que Dieu leur demande et que la raison exige d'eux, s'ils ne se considèrent dans trois ordres différents, dans l'ordre extérieur, dans l'ordre naturel et dans l'ordre intérieur qui dépend de la vertu. Selon l'ordre extérieur, ils sont plus que les autres; selon l'ordre naturel, ils sont entièrement égaux aux autres; et selon l'ordre intérieur, ils sont obligés, par humilité, de se mettre au-dessous des autres. Les sentiments qui naissent de ces trois ordres doivent subsister ensemble; et s'ils sont obligés, pour conserver l'ordre extérieur, de se tenir dans le rang qui leur appartient, selon le monde, ils ne doivent pas laisser pour cela de se tenir dans une égalité parfaite avec les hommes, qui les rende doux, compatissants et charitables envers tous; et ils ne sont pas de même dispensés de reconnaître que peut-être leurs péchés et leurs défauts les font regarder de Dieu et des anges comme les derniers des hommes. On ne saurait nier qu'ils ne soient obligés d'être dans ces dispositions; mais qu'il est difficile de les allier ensemble! L'esprit de l'homme est si étroit qu'il ne faut presque rien pour le remplir. Ainsi il arrive d'ordinaire que la qualité de grand leur fait presque oublier qu'ils sont hommes, et encore plus qu'ils sont pécheurs. Ils ne se regardent presque jamais que par l'ordre extérieur, par leurs richesses, par leur noblesse, par leurs charges, et ils ne regardent de même les autres hommes que par ce qui les rabaisse au-dessous d'eux. C'est une illusion qui naît comme naturellement de cet état, et qui ne se peut dissiper que par une grâce extraordinaire qui les fasse rentrer en eux-mêmes, en même temps qu'ils sont attirés au dehors avec tant de violence.

Quel moyen d'être environné de biens et d'honneurs et de ne s'en rien attribuer; de les regarder toujours comme n'étant point à soi, et comme servant seulement à son ministère? Si les grands n'avaient point de passion pour toutes ces choses, l'usage légitime leur en serait plus facile; mais ils en sont pleins, et ils les ont

même plus violentes que les autres. Ils sont remplis de concupiscence pour les richesses, pour l'éclat, pour les plaisirs; et ces richesses, cet éclat, ces plaisirs se présentent incessamment à eux. Ils ne peuvent pas s'en priver absolument comme les autres, cependant il leur est aussi défendu qu'aux autres de s'y arrêter, d'en jouir et de s'y plaire. Qui est-ce, dit l'Écriture, qui peut toucher de la poix sans se souiller? *Qui tetigerit picem inquinabitur ab ea*[a]. Qui peut boire de ce vin délicieux sans s'en enivrer? La raison ne nous fait point d'autre réponse, sinon que cela paraît impossible, et il faut avoir recours à la foi pour ne pas désespérer absolument.

Que si ces difficultés sont très grandes pour ceux mêmes à qui l'âge et l'expérience ont pu faire sentir le néant et la vanité du monde et de tout ce qui y flatte l'esprit et les sens, et qui, ayant éprouvé les amertumes qui sont mêlées avec les douceurs qu'il nous présente, ont pu en concevoir quelque sorte de dégoût, que sera-ce pour ceux qui commencent de les goûter; qui n'ont encore aucune expérience des misères attachées à tous les plaisirs; qui ont peu de connaissance des devoirs du christianisme et peu de vue de leurs dangers; qui ont le cœur ouvert à tous les objets des sens qui sont propres à attirer l'estime des hommes, et qui la désirent avec passion; qui plaisent au monde et à qui le monde plaît; qui sont entraînés vers le vice par mille tentations et extérieures et intérieures, et qui ont à combattre en même temps les plus violents efforts de leur propre corruption, les charmes les plus attirants du monde et les plus dangereux artifices des démons?

Entre tous les dangers où l'on est dans le monde de perdre la vie du corps, il y en a peu qui puissent même servir d'image du danger de perdre son âme, que court un jeune prince agréable de corps et d'esprit, qui entre à la cour avec peu de lumière chrétienne et beaucoup d'inclination pour les plaisirs. Celui où s'exposerait un homme qui entreprendrait le voyage des Indes sur un bateau de pêcheur sans gouvernail et sans pilote; celui que l'on court en entrant et en séjournant dans une ville et dans une maison pestiférée, parmi des cadavres empestés; celui où est un soldat en essuyant la décharge de toute une armée, n'est rien en comparaison du danger de ce prince, qui est en butte à tous les traits du monde et des démons, qui cherche la mort et que la mort cherche. Il n'y a que Dieu qui, par une protection toute miraculeuse, puisse

(a) *Eccles.*, XIII, 1.

l'en garantir en détournant tous ces traits et en empêchant qu'il ne s'en perce lui-même le cœur.

On peut conclure de tout cela que comme la vie des monastères est une vie formée par des saints pour aller plus facilement au ciel, la vie que les grands mènent d'ordinaire à la cour est une vie formée pour aller très facilement en enfer. Et il n'y a qu'à étendre la comparaison pour reconnaître qu'elle est parfaitement juste. Les facilités de se sauver que les saints ont procurées à ceux qui vivent dans des monastères bien réglés consistent en ce qu'ils ont fermé, autant qu'ils ont pu, toutes les portes au diable, et ouvert toutes les portes de la grâce. Ils ont banni les plaisirs par les austérités, l'avarice par la pauvreté, l'oisiveté par le travail, l'orgueil par l'obéissance et l'humilité. Ils ont appliqué les hommes à la lecture, à la prière, au silence, afin de donner entrée à la vérité et à la grâce. Ils ont tâché que toutes choses portassent à Dieu et détruisissent l'esprit du monde.

La vie de la cour est dressée sur le même modèle, mais dans une fin toute contraire. Elle est toute composée de ce qui donne entrée au péché, comme l'oisiveté, le divertissement, la conversation des hommes avec les femmes, les mauvais discours, les maximes de libertinage, d'intérêt, d'ambition, de colère, de vengeance, et tout ce qui excite les passions. On a tâché d'en bannir tout ce qui porte à Dieu, et à rentrer en soi-même, comme la retraite, la lecture, la prière, les bons exemples, l'occupation légitime et utile.

Que faut-il donc que les grands fassent pour se garantir de ce danger? Prendront-ils part à cette vie? Mais s'ils s'y abandonnent, les voilà perdus par cette vie même; car on ne doit pas prétendre de se sauver dans une vie toute d'oisiveté, de divertissement, de jeu, de passion. Tâcheront-ils d'y apporter quelque tempérament, de donner quelque chose au monde sans s'y laisser tout-à-fait aller? Mais le monde souffrira-t-il ce partage, et ne les traitera-t-il point de ridicules? Il faudra donc le choquer en mille occasions : ce qui demande une extrême force; mais quelque grandes que soient ces difficultés, il faut que les grands se résolvent de les surmonter en demeurant dans le monde, puisqu'il n'y a point de nécessité qui ne doive céder au danger de se perdre pour l'éternité, comme dit Turtullien : *Quæcumque necessitas minor est periculo tanto comparata.*

## CHAPITRE VI.

### État de grandeur contraire à l'instinct du christianisme.

Tout cela fait voir que l'état des grands est un état violent pour des chrétiens, et qu'il est contraire au premier instinct que l'esprit de Dieu inspire aux âmes qu'il touche; car cet instinct est un instinct de crainte qui tend à s'éloigner des tentations; c'est un instinct de haine et d'aversion pour les objets de la concupiscence; c'est un instinct qui porte à l'imitation de la vie de Jésus-Christ sur la terre, qui a été toute contraire dans l'extérieur à celle des grands. Et comme cet instinct demeure dans les grands lorsqu'ils sont véritablement chrétiens, il faut par nécessité qu'ils produisent en eux un combat et une opposition intérieure contre les servitudes auxquelles leur condition les engage, qui les fasse crier avec Job : *Quare misero data est lux et vita his qui in amaritudine animæ sunt* [a]. Pourquoi faut-il, Seigneur, qu'une âme qui devait être toute pénétrée du sentiment de sa bassesse et de sa misère, se trouve dans l'éclat et dans les honneurs, et qu'elle soit environnée d'une troupe de gens qui lui veulent persuader qu'elle est heureuse! Pourquoi faut-il qu'elle commande aux autres, elle qui devrait être assujettie à toutes les créatures? Pourquoi faut-il qu'elle jouisse des biens du monde, elle qui devrait être toute plongée dans l'amertume de la pénitence?

Il est si vrai que l'état de grandeur est contraire par lui-même à cet instinct que l'esprit de Dieu forme dans le cœur de tous les véritables chrétiens, qu'il n'y a presque point de vertu chrétienne à laquelle il n'ait quelque opposition, et dont il ne nous éloigne par lui-même.

Il est contraire à l'esprit de foi, puisque la foi nous sépare des choses présentes et visibles pour nous attacher aux choses invisibles et éternelles; et la grandeur, au contraire, nous attache aux choses visibles et temporelles, en les approchant de nous, et en nous forçant de les voir et de les sentir en ce qu'elles ont de plus éclatant et de plus délicieux.

Il est contraire à l'espérance chrétienne, parce que cette vertu nous fait mettre notre confiance et notre appui en Dieu seul, au lieu que la grandeur porte d'elle-même à mettre son appui et sa

(a) Job., III, 20.

confiance dans les richesses, selon ce que dit le Sage : « La forteresse du riche, c'est-à-dire son soutien et l'objet de son espérance, consiste dans ses richesses, » *substantia divitis urbs fortitudinis ejus* [a]. Ce qui fait aussi que saint Paul recommande particulièrement aux riches du monde, de ne mettre pas leur espérance dans des richesses incertaines : *Neque sperare in incerto divitiarum* [b], parce qu'il savait que c'était là la pente où le poids même des richesses les portait.

Il est contraire à l'esprit de charité, parce que la charité ne se regarde point elle-même, et qu'elle se rapporte toute aux autres; au lieu que l'instinct de la grandeur est de ne regarder que soi, et de rapporter toutes choses à soi.

Enfin, il est contraire à l'esprit de recueillement, par la dissipation continuelle où il engage; à l'esprit de pénitence, par les plaisirs qu'il fournit; à l'esprit de pauvreté, par l'abondance des biens du monde qui l'accompagne; et à l'esprit d'humilité, par les objets d'ambition et d'orgueil qu'il présente sans cesse à l'esprit.

Que si l'état des grands est tel que nous l'avons représenté, il est clair qu'il peut bien être souffert lorsque Dieu nous l'impose, qu'il peut être accepté par soumission à sa volonté, mais qu'il ne peut être recherché volontairement sans présomption et sans imprudence. Il faut que ce soit la vue de l'ordre de Dieu et de sa volonté qui nous y console, comme c'est sa grâce qui nous y doit soutenir. C'est pourquoi l'Écriture, en nous marquant à quoi nous nous devons porter de nous-mêmes, nous avertit qu'il ne faut pas demander à Dieu les grandes charges, ni les grands emplois : *Noli quærere à Domino ducatum, neque à Rege cathedram honoris* [c]. Elle nous avertit de n'exposer pas nos fautes aux yeux du peuple, en nous chargeant de le gouverner : *Non pecces in multitudine civitatis, nec te immittas in populum* [d].

## CHAPITRE VII.

Que les grands ont besoin de la plupart des vertus dans un degré héroïque.

Quelque grands que soient ces dangers qui sont attachés à la grandeur, ceux qui s'en trouvent chargés par l'ordre de Dieu ne doivent pas pour cela perdre courage. Dieu peut aussi facilement leur faire surmonter les plus grandes difficultés que les moindres.

(*a*) *Prov*, x, 15. (*b*) 1. *Tim.*, vi, 17. (*c*) *Eccle.*, vii, 4. (*d*) *Ib.*, vii, 7.

Il sauve, comme dit l'Écriture[a], aussi bien avec peu de forces qu'avec des troupes innombrables, et, dans le trésor infini de ses grâces, il en a de proportionnées à tous nos besoins; mais, pour obtenir même ces grâces proportionnées, il faut que les grands connaissent la grandeur de leurs besoins et qu'ils sachent que les grâces communes n'y suffisent pas.

La foi commune, par exemple, qui suffit pour détacher un homme de médiocre condition des petits biens qu'il possède, ne suffit pas pour séparer les grands de l'impression de tant de grands objets qu'ils ont continuellement devant les yeux. Il leur faut une foi très vive, très agissante, très éclairée, qui efface tout ce faux éclat des biens temporels et qui leur en découvre le néant et la vanité; et ils ont besoin de même d'une espérance très ferme et très solide, puisqu'il faut qu'elle ne soit point ébranlée par les grandes secousses auxquelles ils sont exposés, et qu'elle résiste à tous les vents et à toutes les tempêtes du monde.

Ils ont besoin d'une charité et d'une force extraordinaire, et qui approche en quelque sorte de celle des martyrs, puisqu'elle les doit rendre toujours prêts à perdre toutes choses pour l'intérêt de la justice et du prochain. Ceux que Dieu tient dans l'obscurité ne sont pas exposés à ces grandes épreuves de tout perdre ou de perdre Dieu; mais les grands y sont continuellement exposés, et ils y doivent être toujours préparés. Il faut que leur fortune et leur grandeur ne tiennent à rien, et qu'elle soit continuellement dans leurs mains en attendant que Dieu leur présente quelque occasion de la perdre pour son service.

Il est vrai que les grands, qui se tiendraient simplement dans leurs terres et dans leurs maisons sans aspirer aux charges et aux emplois, pourraient éviter une partie de ces inconvénients; et cela fait voir que l'état que leurs ennemis tâchent de leur procurer est leur plus heureux état, et que les caresses et les faveurs du monde sont au contraire les plus grands malheurs qui puissent leur arriver.

Si les devoirs auxquels ils sont obligés étaient toujours clairs, il serait bien plus facile de les accomplir, en prenant résolution de se perdre dans le monde, une fois pour toutes, ce qui n'est pas si grande chose; mais la difficulté consiste en ce qu'ils sont souvent fort obscurs. S'il faut perdre sa fortune et sa grandeur pour l'intérêt de Dieu, il ne la faut pas prodiguer témérairement sur un ca-

(a) 1. *Reg.*, XIV, 6.

price, lorsque Dieu ne le demande pas. Il y a beaucoup de choses qu'il faut tolérer pour se réserver aux grandes occasions. La condescendance chrétienne n'est pas moins une vertu que le zèle et la fermeté. Et s'il faut éviter la lâcheté qui fait trahir la justice, il ne faut pas moins s'éloigner d'une certaine générosité humaine qui se précipite sans utilité dans le danger. Rien n'est plus difficile que de faire ce discernement, car, sous prétexte de condescendance, on souffre toujours l'oppression de la justice, et si l'on ne veut rien souffrir, on se rend en moins de rien inutile. Il faut donc souffrir quelque chose et ne pas tout souffrir ; mais qui trouvera les justes bornes et le tempérament raisonnable que l'on doit garder en cela? On ne le peut sans une très grande lumière, et cette lumière ne s'obtient que par de grandes prières, non plus que la force nécessaire pour suivre et pour exécuter ce qu'elle dicte. De sorte que l'on peut dire des grands en quelque sorte ce que saint Grégoire disait des pasteurs : « Qu'il faut qu'ils soient les plus éminents dans l'action et les plus élevés dans la contemplation[a]. »

Enfin, la patience nécessaire aux grands, pour souffrir les accidents auxquels leur condition les expose, est encore beaucoup au-dessus de celle qui suffit au commun du monde, et l'on peut dire qu'il faut qu'ils y succombent s'ils ne sont plus patients que les autres hommes. Leur âme est devenue par l'accoutumance plus délicate et plus sensible que celle des autres, et cependant ils sont beaucoup plus en butte aux grandes disgrâces ; on les trouve partout, et on leur peut nuire en mille manières. Il n'arrive que trop souvent que ceux qui ont plus de crédit se plaisent à rabaisser ceux que leur naissance et leur mérite devraient élever au-dessus d'eux. Il n'y a rien sans doute de plus dur et de plus sensible que ce traitement, ni qui porte davantage à l'impatience et à la colère. Cependant tous les remèdes qu'on y pourrait apporter par la force sont funestes, injustes et criminels. Il n'y en a point d'autre que la souffrance ; et si cette souffrance est chrétienne et humble, elle ne peut être l'effet que d'une très grande patience et d'une extrême sagesse.

(a) *Pastor*, part., II, c. 5, et lib. I, epist XXV

## CHAPITRE VIII.

**Que tout ce qui montre combien il est difficile aux grands de vivre chrétiennement, fait voir l'éminence de la vertu de ceux qui satisfont aux devoirs du christianisme malgré toutes ces difficultés.**

Mais si, pour satisfaire aux devoirs de la grandeur et pour vaincre les obtacles qu'elle y apporte, on a besoin de tant de grâces et d'un si haut degré de vertu, la raison nous oblige de conclure que les grands, qui y satisfont en effet et qui surmontent tous les obtacles de leur condition, possèdent ce degré de vertu si éminent. Et c'est ce qui a porté les saints à relever par des éloges extraordinaires les personnes de grande qualité qui ont honoré l'Église par leur piété. Ils savaient assez que dans cette ligne infinie de notre durée, qui s'étend du premier moment de notre être jusqu'à l'éternité, la distinction des conditions n'a lieu que dans un atome imperceptible qui est l'espace de notre vie, et que, dans tout le reste de ces temps infinis qui la doivent suivre, il n'y aura plus d'autre différence entre les hommes que celle qui vient de la différence de leurs mérites. Mais ils mesuraient la vertu des grands par la grandeur des empêchements que la grâce leur avait fait vaincre. C'est pour cette raison que saint Paulin[4] fut comblé de louanges durant sa vie, et après sa mort par les plus grands saints de son temps, et qu'il s'est plu lui-même à relever la vertu de l'illustre Mélanie dont il décrit le voyage en Italie dans une de ses lettres d'une manière si édifiante. Quels éloges n'a-t-on point donnés de même à l'empereur Théodose pour avoir fait ce que cent mille pénitents ont fait aussi bien que lui, parce qu'on supposait qu'un empereur avait besoin d'une plus grande vertu que les autres pour embrasser la pénitence comme les autres[5]?

Ce n'est donc point par une complaisance humaine, mais par une lumière spirituelle, que les saints ont témoigné une estime particulière pour la vertu des grands. Ils les ont regardés avec raison comme des trophées de la grâce de Jésus-Christ, et comme étant plus capables que personne d'en faire connaître la force. En effet, qu'y a-t-il de plus admirable que de voir que Dieu grave par son esprit l'humilité dans des cœurs que toutes choses portaient à l'orgueil; qu'il leur fasse entendre sa voix malgré le bruit et le tumulte dans lequel ils vivent, et qu'il les préserve de la corruption du monde, pendant qu'ils respirent un air si contagieux?

Quelle chaleur intérieure ne doivent-ils point avoir, puisqu'elle est capable de résister au froid mortel que la vie qu'ils mènent dans le monde produirait dans tous les autres? Il y a si loin de la vie de la cour à la vie chrétienne, qu'on doit juger que ceux qui ont fait ce voyage ont beaucoup de force Que s'ils paraissent quelquefois plus las que ceux qui vivent dans la retraite, ce n'est pas qu'ils aient moins de vigueur, mais c'est qu'ils ont fait plus de chemin. Ainsi ceux qui n'ont presque rien quitté pour Dieu, et qui ne perdent rien en le servant, ont raison de s'humilier par l'exemple des grands, et de se confondre dans leur lâcheté, en considérant les violences que les grands sont obligés de se faire pour surmonter les empêchements dont ils sont environnés.

C'est aussi dans cette vue que l'Église prend plaisir de proposer au commun du monde la vertu des grands, comme étant plus capable de faire impression sur leur esprit que celle des autres. Car il est certain que rien n'est plus propre pour confondre l'orgueil, la délicatesse et l'impénitence des petits que l'humilité, la mortification et la pénitence des grands. Leur exemple a une efficace toute particulière, et leur grandeur n'a pas moins de force pour inspirer la vertu, qu'elle en a pour autoriser le vice. On est disposé à la regarder avec admiration, et l'on se porte facilement à imiter ce que l'on admire: c'est pourquoi il est juste que l'Église se serve d'eux pour le bien, comme le démon se servait d'eux pour le mal, et qu'elle en fasse des instruments de salut, comme il en faisait des instruments de damnation.

Non-seulement on doit avoir beaucoup d'estime pour leur vertu, mais il est juste d'avoir pour eux une reconnaissance particulière, et durant leur vie et après leur mort. Et l'on peut dire qu'il n'y a point de personnes à qui les prières de l'Église soient plus dues et puissent être plus utiles; car si, selon la doctrine de saint Augustin [a], tout ce que les vivants font pour les morts ne leur sert qu'à proportion qu'ils ont mérité par leurs actions que ce qu'on ferait pour eux leur servît après leur mort, les grands qui ont protégé l'Église durant leur vie méritent que l'Église prie pour eux avec d'autant plus de zèle qu'elle a plus de sujet d'espérer d'obtenir de la miséricorde de Dieu l'effet de ses prières [6].

(a) *De cur. pro mort.*, c. I, n. 2.

# NOTES.

Note 1, page 386. — Montaigne, *Essais*, livre III, ch. 7.

Note 2, page 394. — Pascal, *Discours de la Condition des grands*, II.

Note 3, page 396. — « Le plus grand des maux est les guerres civiles. Elles sont sûres si on veut récompenser le mérite; car tous diraient qu'ils méritent. Le mal à craindre d'un sot qui succède par droit de naissance, n'est ni si grand, ni si sûr. » Pascal, *Pensées*, première partie, art. VIII, 4. — « Que l'on a bien fait de distinguer les hommes par l'extérieur plutôt que par les qualités intérieures! Qui passera de nous deux? Qui cédera la place à l'autre? le moins habile? Mais je suis aussi habile que lui. Il faudra se battre sur cela. Il a quatre laquais et je n'en ai qu'un : cela est visible; c'est à moi de céder, et je suis un sot si je conteste. Nous voilà en paix par ce moyen : ce qui est le plus grand des biens. » *Ibid.*, *ibid.*, 7.

Note 4, page 421. — Saint Paulin, évêque de Nole, né à Bordeaux en 353, mort en 421. Il nous reste de lui des lettres, quelques opuscules et des poésies empreintes d'une douce mélancolie.

Note 5, page 421. — Après le massacre d'une partie des habitants de la ville de Thessalonique, saint Ambroise ayant interdit l'entrée de l'église de Milan à Théodose, le prince se soumit à la pénitence publique.

Note 6, page 422. — Bacon, *Sermones fideles*, XIV, Charron, *de la Sagesse*, III, ch. 1, La Bruyère, *Caractères*, ch. 8, ont aussi traité de la grandeur et des grands, mais sous un autre point de vue ou avec moins de détails que Nicole.

DE LA

# MANIÈRE D'ÉTUDIER

## CHRÉTIENNEMENT.

---

I. La première des règles que l'on peut donner sur la manière d'étudier chrétiennement, et qui est le fondement de toutes les autres, est de regarder l'étude, non comme une occupation indifférente, mais comme une action très importante dans notre vie, et qui, étant bien ou mal faite, peut beaucoup contribuer à notre salut ou à notre perte. Et il est bon avant toutes choses de bien s'affermir dans ce principe, et d'en considérer les raisons.

II. L'étude n'est pas une action courte et passagère ; c'est une action longue et qui se renouvelle souvent. Il est d'une extrême conséquence qu'elle soit bien réglée, et que le temps que nous y employons ne soit pas perdu. Car s'il n'est pas permis de dissiper inutilement son bien, et si c'est un grand péché de perdre une somme considérable d'argent au jeu, ou à quelque autre chose non nécessaire, parce que les biens temporels nous sont donnés de Dieu, pour être la matière de nos bonnes œuvres, et non pas de nos vains divertissements, il est encore moins permis de consumer inutilement le temps qui nous est donné pour acquérir l'éternité, et dont la perte est plus irréparable que celle de toutes les autres choses temporelles.

III. Nous devons considérer que le temps que nous employons à l'étude est non seulement le prix de l'éternité, mais que c'est encore un présent que nous recevons toujours de la main de Dieu, et dont nous lui devons toujours une nouvelle reconnaissance ; et nous ne saurions nous en acquitter qu'en employant continuellement pour lui ce que nous recevons continuellement de lui. Enfin c'est une dette que nous contractons à tout moment, puisqu'il ne nous donne ce temps que pour en bien user, et qu'il se réserve le

droit de nous en faire rendre compte. C'est un talent et un dépôt qu'il nous confie. Il nous demandera compte de l'emploi que nous en aurons fait. Et je ne vois pas qu'on ait droit d'espérer d'être reçu favorablement de lui si nous ne lui en pouvons rendre d'autre que de lui dire : Seigneur, de ce temps que vous m'avez donné pour opérer mon salut, j'en ai employé tant à lire des livres de médisance, tant à lire des romans et des comédies, tant à lire des livres qui m'étaient entièrement inutiles pour mes emplois. Car si ce discours nous paraît dès à présent ridicule, pouvons-nous espérer qu'il nous justifie devant Dieu et devant ses anges?

IV. L'étude n'est pas seulement une occupation, mais c'est tout le travail des enfants, et une grande partie de celui des personnes qui ont choisi pour l'emploi de leur vie des exercices qui dépendent plus de l'esprit que du corps. Or il est très nécessaire que notre travail soit bien réglé, parce qu'il est très nécessaire que notre pénitence soit bien réglée, et que le travail en fait toujours la principale partie. Car si la pénitence qui doit purifier toutes nos fautes, et qui nous doit acquitter de nos dettes, ne fait au contraire que nous souiller et nous charger davantage, quelle espérance nous reste-t-il? *Si sal evanuerit, in quo salietur*[a]? « Si le sel perd sa force, avec quoi le salera-t-on? » Si le jeûne, qui est de soi-même une œuvre de pénitence, est rejeté de Dieu lorsqu'il est corrompu par la propre volonté, ce qui fait dire à Dieu par son prophète[b] qu'il n'approuvait point les jeûnes des Juifs, parce qu'ils les faisaient par caprice et par fantaisie, combien sera-t-il plus éloigné d'approuver et de recevoir comme des œuvres de pénitence les études qui n'auront pour but que la vanité, la curiosité, ou un divertissement inutile?

V. Enfin il faut considérer que l'étude est la culture et la nourriture de notre esprit. Ce que nous lisons entre dans notre mémoire et y est reçu comme un aliment qui nous nourrit et comme une semence qui produit dans les occasions des pensées et des désirs, et qui ne se reçoit jamais même sans penser : car nous pensons toujours aux choses que nous apprenons, puisque la mémoire et l'intelligence sont des actions de notre âme. Elles sortent de nous par ces actions au même temps qu'elles y entrent, et elles sont capables de nous souiller en y entrant, parce qu'elles sont toujours accompagnées de quelque complaisance et de

(a) Matth., v, 13. (b) Isaï, LVIII, 3.

quelque approbation insensible. Si l'on ne prend point indifféremment toute sorte d'aliments, et si l'on évite avec soin tous ceux qui nous peuvent nuire; si l'on ne sème pas dans ses terres toutes sortes de semences, mais seulement celles qui sont utiles, combien doit-on encore apporter plus de discernement à ce qui sert de nourriture à notre esprit, et ce qui doit être la semence de nos pensées? Car ce que nous lisons aujourd'hui avec indifférence se réveillera dans les occasions, et nous fournira, sans même que nous nous en apercevions, des pensées qui seront une source de notre salut ou de notre perte. Dieu réveille les bonnes pensées pour nous sauver, le diable réveille les mauvaises pensées dont il trouve les semences en nous afin de nous perdre, et nous lui en donnons occasion lorsque nous ne faisons point de scrupule de remplir notre mémoire d'une infinité de choses vaines et dangereuses.

VI. Il est d'autant plus nécessaire d'apporter une attention particulière à ce discernement des bonnes et des mauvaises nourritures de notre esprit, que nous n'avons point d'avertissement naturel qui nous les fasse distinguer. Car dans la nourriture du corps l'on distingue d'ordinaire par le goût même ce qui nuit à la santé, Dieu ayant pourvu par ce moyen à la conservation de notre vie corporelle, de peur que notre intempérance ne nous portât à nous nourrir de poisons. Mais il n'en est pas de même dans les aliments de l'âme. Nous n'avons point naturellement de goût spirituel qui distingue les bons aliments des mauvais. Nous trouvons même quelquefois les poisons plus agréables que les meilleures nourritures, tant notre goût spirituel est corrompu. Et ainsi il faut suppléer par une attention toute particulière à cette corruption de notre esprit. Et c'est une des manières dont nous devons pratiquer cet avertissement du Sage : *Omni custodia serva cor tuum*[a]. « Appliquez-vous avec tout le soin possible à la garde de votre cœur. » Ce qui nous doit porter à veiller avec soin sur tout ce qui entre dans un vase si précieux.

VII. Si notre âme doit être le sanctuaire de Dieu; si elle doit être cette maison d'oraison dont il est dit : *Domus mea domus orationis vocabitur*[b], « Ma maison sera appelée la maison de la prière, » ne craignons-nous point que Dieu nous reproche d'avoir profané ce temple, et qu'il ne nous dise comme aux Juifs, que nous avons

(*a*) *Prov*, IV, 23. (*b*) Matth. XXI, 13.

fait de sa maison une retraite de voleurs ; que nous en avons fait un théâtre et un lieu de comédie en remplissant notre mémoire de ces images prophanes qui déshonorent la sainteté d'un lieu qui doit être consacré à Dieu et qui troublent la tranquillité de nos prières par les vains fantômes qu'elles nous présentent au temps où nous en devons être les plus dégagés?

VIII. Il y a des poisons dans les livres, qui sont visibles et grossiers. Il y en a d'invisibles et de cachés Il y a des livres qui sont tout empestés, et d'autres qui ne sont corrompus qu'en certaines parties, et il y en a peu qui ne le soient en cette manière. Car les livres sont les ouvrages des hommes ; et la corruption de l'homme se mêle dans la plupart de ses actions. Et comme elle consiste dans l'ignorance et dans la concupiscence, presque tous les livres se ressentent de ces deux défauts.

Ils se ressentent de son ignorance par les maximes fausses qui y sont semées. Ils se ressentent de la concupiscence, parce que les passions qui nous possèdent s'impriment dans nos livres et portent ensuite cette impression insensible jusque dans l'esprit de ceux qui les lisent.

IX. C'est le sentiment de quelques médecins, que dans toutes les viandes il y a toujours quelque chose de mortel. Et ils ajoutent que toutes les maladies viennent de l'amas de cette matière mortelle qui demeure dans les corps après la digestion des aliments ; mais ce qui n'est peut-être pas vrai de la nourriture du corps, l'est sans doute de celle de l'esprit. Il y a peu de livres qui n'enferment quelque sorte de venin par la raison que nous avons marquée. L'homme se mêle partout. Ainsi, en lisant les livres des hommes, nous nous remplissons insensiblement des vices des hommes [1].

X. Outre cette corruption qui vient des livres mêmes, il y en a une autre qui vient de nous, et qui gâte les meilleures choses que nous trouvons dans les livres. Notre cœur est un vase qui peut corrompre tout ce qu'il reçoit. Les plus utiles instructions nous peuvent être un sujet de vanité, et même d'erreur, par la fausse application que nous en pouvons faire. Si elles sont bonnes en soi, elles ne sont pas bonnes pour nous. Elles nous détournent de notre voie, et nous amusent en nous faisant quitter celles qui nous sont vraiment importantes.

XI. Pour éviter ces diverses sortes de poisons, il faut user de

divers remèdes. Et, premièrement, pour se garantir de celui qui naît de la corruption même de notre cœur, il n'y en a point d'autre que de le purifier sans cesse par les exercices d'une vie chrétienne. Il faut donc avoir dans l'esprit que cette pureté de cœur est la principale disposition à l'étude; comme la principale préparation d'un vase, où l'on doit verser une liqueur précieuse, est de le bien nettoyer.

*Sincerum est nisi vas, quodcumque infundis acescit*[a].

Sans cela tout s'y aigrit, tout s'y corrompt, comme nous avons déjà dit. Ainsi, c'est une prière qui convient particulièrement à ceux qui étudient, que celle du prophète roi : *Cor mundum crea in me Deus, et spiritum rectum innova in visceribus meis*[b]. « Créez en moi, ô mon Dieu, un cœur pur, rétablissez de nouveau un esprit droit dans le fond de mes entrailles. »

XII. Il ne faut pas s'imaginer qu'il suffise de croire avoir le cœur pur, et que par là on soit en état de lire les choses les plus mauvaises. La force chrétienne consiste à se croire faible; et c'est une partie de la pureté que d'appréhender beaucoup de la souiller par des lectures dangereuses. Il faut donc avec cela travailler à éviter les poisons qui se trouvent dans les lectures. S'ils sont grossiers, il faut les éviter par le retranchement de toute curiosité pour ces sortes de choses : s'ils sont subtils et imperceptibles, il faut s'adresser à Dieu par la prière, afin qu'il nous les fasse connaître, ou qu'il nous les fasse éviter sans même que nous les connaissions. C'est pourquoi il n'y a guère d'action qui ait plus besoin de prière que l'étude. Et c'est un grand défaut que d'en commencer aucune sans élever son esprit à Dieu, et sans le supplier de la bénir et de nous préserver du danger qui en est inséparable; car si, par une coutume très juste, on ne prend point la nourriture du corps sans demander la bénédiction de Dieu, afin que ce qui doit servir pour soutenir notre vie ne serve point de matière au diable pour nous faire perdre la vie de l'âme; combien devons-nous encore être plus soigneux de nous adresser à Dieu, lorsque nous prenons cette nourriture spirituelle, qui est encore plus capable d'exciter en nous toutes sortes de passions, et qui le fait nécessairement si la bénédiction de Dieu n'en empêche les mauvais effets, et si la charité ne dissipe l'enflure qu'elle produit?

(a) Horat., liv. I, *Epist.* II. (b) *Ps.*, L, 12.

XIII. Par cette prière nous offrons à Dieu nos lectures et notre étude comme une action qui lui est consacrée et que nous faisons pour lui; mais afin que notre prière soit reçue, il faut qu'elle soit sincère, c'est-à-dire qu'il soit vrai que ce soit pour Dieu que nous étudions, que le désir de le servir soit le motif qui nous porte à étudier, et que ce soit sa volonté qui règle nos études; car il ne faut pas s'imaginer que pour avoir offert en l'air à Dieu notre étude, elle lui soit effectivement consacrée. Dieu ne peut recevoir de nous que ce qu'il produit lui-même dans nous, et ce qui vient de son propre esprit et non pas du nôtre. De sorte que si notre étude n'a pour principe, en effet, que la curiosité, ou la vanité, ou quelque autre mauvais désir, on a beau l'offrir à Dieu, on ne la rendra pas innocente, et l'on fera plutôt une injure à Dieu en le suppliant d'agréer une chose qui n'est pas entreprise pour lui; ce qui serait contraire à sa sainteté et à sa justice.

Il est donc nécessaire que notre étude, pour être digne d'être offerte à Dieu, ait Dieu même pour principe, c'est-à-dire qu'elle naisse du désir de lui obéir. Or, elle a ce principe quand nous étudions pour satisfaire à la pénitence générale du travail que Dieu a imposée à tous les hommes, et que nous choisissons entre les études celles qui nous peuvent servir pour nous acquitter de nos devoirs.

Car si nous nous appliquons à des études inutiles, il est clair que la volonté de Dieu et le désir de lui plaire n'est pas ce qui nous fait étudier, puisque cette volonté est juste, raisonnable et non fantasque et capricieuse.

Un juge qui étudie les choses de son métier peut dire qu'il étudie par la volonté de Dieu; mais s'il s'amusait à apprendre la langue des Indiens ou des Chinois, il serait bien difficile qu'il pût répondre sincèrement à Dieu, s'il lui demandait pour qui il fait ces sortes d'études : « Seigneur, c'est pour vous que je les fais. »

XIV. Il ne faut pas pourtant porter cette règle si avant que l'on ait du scrupule de toutes les études qui ne se rapportent pas directement à notre profession; car pourvu que nous y employions le temps nécessaire pour nous y rendre habiles, on a quelque liberté pour le reste des études, pourvu que l'on n'en abuse pas. Et le moyen de n'en pas abuser est de les rapporter à quelque chose d'utile en soi, et qui nous puisse servir, comme à savoir l'histoire, à écrire, à parler; parce que ce sont des professions générales qui ne sont pas incompatibles avec notre profession particulière.

XV. Il ne faut pas même entendre ces maximes avec cette rigueur, que l'on s'imagine que ce soit un mal de prendre plaisir à son étude, et d'en faire même où l'on recherche en quelque façon le divertissement de l'esprit; car si ces études qui nous divertissent sont d'ailleurs dans l'ordre de nos devoirs, c'est un soulagement que Dieu accorde à notre faiblesse, et nous devons nous servir de ce moyen pour y avancer davantage, étant certain que les études que l'on fait avec plaisir entrent bien plus avant dans la mémoire que celles que l'on fait avec dégoût et avec chagrin.

Pour les lectures de pur divertissement, comme celles des livres de voyages, de médailles, etc., elles peuvent être légitimes en la manière que les divertissements sont légitimes, c'est-à-dire pour remettre notre esprit lorsqu'il est fatigué et abattu par des études sérieuses, pour le renouveler et pour l'occuper lorsqu'il n'est pas capable d'autre chose; mais il faut avoir soin que ces divertissements ne soient point en eux-mêmes dangereux, et que de plus on ne s'y accoutume pas de telle sorte que l'on se lasse facilement des lectures sérieuses. C'est pourquoi il faut un peu souffrir de lassitude avant que d'avoir recours à ces sortes de remèdes.

XVI. La vue qui nous fait regarder l'étude comme une pénitence et un travail que Dieu nous impose, nous découvre aussi la plupart des dispositions que nous devons y apporter, qui se peuvent réduire à celles-ci, de travailler fidèlement, exactement, persévéramment. La fidélité consiste à s'appliquer, autant que l'on peut, aux mêmes heures, aux mêmes études, afin d'honorer Dieu par l'ordre de nos études, aussi bien que par nos études mêmes, et de ne se laisser point surmonter à la paresse qui nous porterait à employer inutilement le temps que nous avons destiné à nos études. L'exactitude consiste à faire les choses aussi bien que nous les pouvons faire, en considérant que c'est pour Dieu que nous les faisons, et qu'il mérite bien toute notre application. Et la persévérance consiste dans la continuation d'une même sorte d'étude, tant qu'elle nous est utile, en évitant ainsi l'inconstance qui est si naturelle à l'amour-propre. Il est bon pour cela de se souvenir de cette parole du prophète : *Maledictus qui facit opus Dei fraudulenter*, « Maudit celui qui fait l'œuvre de Dieu avec fraude et déguisement [a]; » et de celle du Sage : *Qui mollis et dissolutus est in opere suo, frater est sua opera dissipantis*; « Celui qui est mou et lâche dans son ouvrage est frère de celui qui détruit ce qu'il fait [b]. »

(*a*) Jerem., XLVIII, 10. (*b*) *Prov.*, XVIII, 9.

La première doit retrancher la négligence par laquelle on dérobe à Dieu une partie du temps que l'on devait employer à son service, et qui est contraire à la fidélité que l'on lui doit; et la seconde condamne non-seulement le défaut d'exactitude, mais aussi le désordre, qui sont les deux vices contraires aux deux autres qualités des études que l'on fait chrétiennement.

XVII. Il ne faut pas s'imaginer que la vie de l'étude soit une vie facile. Ceux qui en feront une épreuve sérieuse trouveront, au contraire, que la vie d'une étude toute pure est la plus pénible de toutes les vies, et que les autres le sont presque à proportion qu'elles approchent davantage de celle-là. La raison en est qu'il n'y a rien de plus contraire à la nature que l'uniformité et le repos, parce que rien ne nous donne plus de lieu d'être avec nous-mêmes. Le changement et les occupations extérieures nous emportent hors de nous, et nous divertissent en faisant que nous nous oublions nous-mêmes. De plus, ce langage des morts est toujours un peu mort, et n'a rien qui pique vivement notre amour-propre, et qui réveille fortement nos passions. Il est destitué d'action et de mouvement. Il ne porte dans notre esprit que des idées assez languissantes des choses dont il nous parle, parce qu'il n'est pas aidé du ton, du geste, du visage, et de toutes les autres choses qui contribuent à rendre vives les images qui entrent en nous par la conversation des hommes. Enfin, il nous parle peu de nous-mêmes, et il nous donne peu de lieu de nous voir avec plaisir. Il flatte peu nos espérances, et tout cela contribue à mortifier étrangement l'amour-propre, qui, n'étant pas satisfait, répand la langueur et le dégoût dans toutes les actions.

C'est ce qui fait qu'on souffrira plus facilement la vie d'un capucin, qu'une étude solitaire dans une chambre. Il est plus facile d'être soldat ou marchand, d'aller sur mer, de hasarder sa vie, que de vivre dans le repos d'une solitude réglée. Pourquoi cela? parce qu'il n'y a rien de si difficile que de se souffrir et de se sentir, et que l'on fait toutes choses pour l'éviter. Lors donc qu'on a choisi ce genre de vie, il faut se résoudre en même temps de combattre la langueur et la paresse; car l'amour-propre, qui veut avoir son compte, tâche de regagner d'un côté ce qu'il perd de l'autre. Ainsi, ne pouvant jouir de l'agitation qui le satisferait le plus, il veut au moins jouir de l'exemption de travail et de peine, et il nous entraîne de ce côté-là avec violence. C'est pourquoi, si l'on n'y prend garde, la vie de l'étude porte au relâchement dans la

mortification, à la paresse et à toutes ses suites, et il est besoin d'un effort continuel pour s'en préserver.

XVIII. Il faut combattre ces vices et directement et par adresse. On les combat directement par toutes les raisons qui peuvent exciter en nous une ardeur nouvelle; par la considération des fatigues et des peines qui sont jointes à tous les emplois du monde, et par la crainte d'être du nombre de ceux dont il est dit : « qu'ils ne sont point dans les travaux des hommes, et qu'ils n'auront point de part aux fléaux que Dieu leur envoie [a], » ce qui est une marque d'une extrême colère de Dieu contre eux Mais il est bon d'y employer aussi quelque sorte d'adresse, de se tromper soi-même, de n'envisager cette vie que par parties, c'est-à-dire de ne considérer qu'une entreprise particulière dont on voit la fin, comme celle de quelque lecture ou de quelque ouvrage qui ne dure pas longtemps, en n'étendant pas sa vue plus loin alors. Après cette entreprise il en viendra une autre, et cependant l'esprit n'est pas accablé. En un mot, il faut faire à l'égard de l'étude ce que saint Grégoire [b] conseille de faire à l'égard du jeûne, qui est de commencer par jeûner, et de promettre à son corps quelque soulagement à l'avenir. Il faut ainsi commencer par étudier, et se promettre quelque soulagement quand on aura fait quelque étude considérable. Et il n'est pas toujours mauvais de se l'accorder effectivement, étant certain que dans les études on avance quelquefois davantage en reculant un peu, et en ne poussant pas son esprit à bout par la longue condamnation du travail.

XIX. Nos études doivent être réglées selon nos emplois; et si nous n'avons point d'autre emploi que l'étude, il faut qu'elle tende toute à la fin que nous nous y serons proposée, comme nous étant la plus proportionnée. Mais il faut considérer que nous avons deux sortes d'emplois, et que nous devons ainsi nous proposer deux sortes de fins, l'une particulière, qui dépend de plusieurs circonstances, selon les différentes personnes qui s'appliquent à l'étude; l'autre générale et commune à tous, qui est de donner à son âme la nourriture qui lui est nécessaire pour subsister dans la voie de Dieu, de peur de tomber dans l'état dont le prophète parle, quand il dit : *Percussus sum ut fœnum, et aruit cor meum, quia oblitus sum comedere panem meum* [c] : « J'ai été frappé comme

(a) *Ps.*, LXXII, 5. (b) *In.* 1, *Reg.*, lib. V, c. I, n. 5, to. 3.
(c) *Ps.* CI, 5.

l'herbe, et mon cœur s'est desséché, parce que j'ai oublié de manger mon pain. » Ce pain de l'âme, c'est les instructions solides de la piété, que saint Chrysostôme juge si nécessaires, qu'il n'a pas craint de dire dans l'homélie 3 du Lazare : « Personne ne peut être sauvé s'il n'est continuellement occupé à la lecture spirituelle. » Et quoiqu'on ne doive pas prendre ces paroles à la rigueur, Dieu suppléant dans les ignorants à cet exercice par d'autres exercices de travail, de pénitence et d'humiliation, qui, étant faits avec un esprit de piété, sont une excellente lecture, elles doivent néanmoins faire comprendre aux personnes qui sont capables de s'occuper à la lecture, combien c'est un grand défaut à eux d'employer tout leur temps à des études qui se rapportent aux autres, et de n'en faire jamais qui se rapportent directement à eux-mêmes. Sans doute qu'il est très difficile de se sauver dans une telle disposition, et qu'en la considérant bien, on ne trouvera pas d'excès dans les paroles de saint Chrysostôme ; car il est certain que nous avons toujours un poids qui nous entraîne en bas, c'est-à-dire à la vie charnelle. Pour y tomber, il n'y a qu'à se laisser aller, et à ne faire point d'effort pour s'en empêcher, le torrent nous emportera de lui-même. Or, un des principaux efforts que nous devons faire, c'est de méditer la parole de Dieu, soit dans l'Écriture, soit dans les autres livres de piété, n'y ayant rien qui soit plus propre pour résister à l'esprit et aux maximes du monde.

XX. Le monde nous parle en mille manières. Il nous fait entendre sa voix trompeuse presque par toutes les créatures qui nous servent de piéges, selon le Sage[a]. Le discours commun des hommes est tout formé sur la concupiscence, et non sur la vérité. Ce que l'on y appelle bien, honneur, plaisir, félicité, mal, misère, infamie, sont les objets que la concupiscence désire ou fuit, et auxquels elle a attaché ses idées[2]. Le moyen donc de résister à l'impression si continuelle de ce langage du monde, si l'on n'a soin d'écouter Dieu, qui nous parle dans ses Écritures, et dans les livres qui ont été faits par son esprit.

XXI. Un grand serviteur de Dieu conseillait aux personnes qui avaient de la mémoire d'apprendre par cœur divers psaumes et diverses sentences de l'Écriture sainte, dans le dessein de sanctifier la mémoire par ces divines paroles. Et cet exercice est particulièrement nécessaire à ceux qui l'ont profanée en y recevant

(a) *Eccle.*, IX, 20.

une infinité de choses qui ont été écrites par l'esprit du diable dans le dessein de tromper les hommes par un faux agrément, qui nous rend les vices aimables lorsqu'ils sont représentés avec un tour ingénieux. Que si l'on ne pénètre pas d'abord la beauté et la profondeur de l'Écriture, la lecture ne laisse pas d'en être utile, pourvu qu'on la fasse avec respect, et que l'on attribue à son ignorance, et non à l'Écriture même, le peu de goût et le peu d'ouverture que l'on y a; car c'est à l'égard de ceux qui sont dans cette disposition respectueuse qu'on doit entendre ce que dit Origène : « Si le son, dit-il, des paroles de l'Écriture frappe quelquefois vos oreilles, sachez que la première utilité que vous en recevez est que d'entendre simplement ces paroles, cela vous tient lieu d'une prière qui chasse loin de vous le venin des puissances ennemies qui vous attaquent; » et ce que dit saint Chrysostôme, dans l'homélie 3 du Lazare : « Encore que vous n'entendiez pas ce qui est enfermé dans l'Écriture, la lecture ne laisse pas d'imprimer dans votre esprit plusieurs effets de grâce et de sainteté. »

XXII. Il faut donc avoir dans l'esprit que les autres sciences ont leur temps séparé, et qu'il est permis de les quitter quand on en a appris autant qu'il nous était nécessaire; mais que l'étude de la morale chrétienne que l'on doit faire dans l'Écriture et dans les livres des saints, ne se doit jamais quitter, et qu'elle doit durer autant que la vie, sans qu'on puisse jamais dire qu'on est assez instruit; car il ne suffit pas de savoir ces vérités d'une manière spéculative, ni qu'elles soient cachées dans quelques recoins de notre mémoire, il faut qu'elles soient vives et présentes à notre esprit, et qu'elles se présentent lorsqu'il est question de les mettre en pratique; ce qui ne se peut faire si nous n'avons soin de les renouveler sans cesse, et si nous ne tâchons de les imprimer, non-seulement dans notre mémoire, mais aussi dans notre cœur[3].

# NOTES.

Note 1, page 427. — Voyez le *Traité de la Comédie* que nous donnons ci-après ; Cf. Montaigne, *Essais*, II, 10, Bacon, *Sermones fideles*, XLVIII, etc.

Note 2, page 433. — Voyez le *Discours sur les dangers des entretiens des hommes.*

Note 3, page 434. — Outre l'Essai qu'on vient de lire, Nicole a écrit un *Traité de l'éducation d'un prince* qui termine le second volume des *Essais de morale.* Après avoir exposé les vues générales nécessaires pour bien élever un prince, il indique, dans une seconde partie, le plan et les auteurs à suivre dans les études. Cet opuscule nous a paru d'un caractère trop spécial pour entrer dans cette collection.

# DE LA COMÉDIE.

## CHAPITRE PREMIER.

**Intérêts que les hommes ont eu à justifier la comédie. Moyen dont ils se sont servis pour cela.**

Il n'y a guère eu que ce siècle ici où l'on ait entrepris de justifier la comédie et de la faire passer pour un divertissement qui se pouvait allier avec la dévotion. Les autres étaient plus simples dans le bien et dans le mal. Ceux qui y faisaient profession de piété témoignaient, par leurs actions et par leurs paroles, l'horreur qu'ils avaient de ces spectacles profanes. Ceux qui étaient possédés de la passion du théâtre reconnaissaient au moins qu'ils ne suivaient pas en cela les règles de la religion chrétienne. Mais il s'est trouvé des gens, dans celui-ci, qui ont prétendu pouvoir allier sur ce point la piété et l'esprit du monde. On ne se contente pas de suivre le vice, on veut encore qu'il soit honoré et qu'il ne soit pas flétri par le nom honteux de vice, qui trouble toujours un peu le plaisir que l'on y prend, par l'horreur qui l'accompagne. On a donc tâché de faire en sorte que la conscience s'accommodât avec la passion et ne la vînt point inquiéter par ces importuns remords. Et c'est à quoi on a beaucoup travaillé sur le sujet de la comédie ; car, comme il n'y a guère de divertissement plus agréable aux gens du monde que celui-là, il leur était fort important de s'en assurer la jouissance douce et tranquille, afin que rien ne manquât à leur satisfaction. Le moyen qu'emploient pour cela ceux qui sont les plus subtils, est de se former une certaine idée métaphysique de comédie et de purifier cette idée de toute sorte de péché. La comédie, disent-ils, est une représentation d'actions et de paroles comme présentes. Quel mal y a-t-il en cela ? Et après avoir ainsi justifié leur idée générale de comédie, ils croient avoir prouvé qu'il n'y a point de péché aux comédies ordinaires. Mais le moyen de se défendre de cette illusion est de considérer au contraire la comédie, non dans une spéculation chimérique, mais dans

la pratique commune et ordinaire dont nous sommes témoins. Il faut regarder quelle est la vie d'un comédien et d'une comédienne; quelle est la matière et le but de nos comédies; quels effets elles produisent d'ordinaire dans les esprits de ceux qui les représentent ou qui les voient représenter; quelles impressions elles leur laissent, et examiner ensuite si tout cela a quelque rapport avec la vie, les sentiments et les devoirs d'un véritable chrétien. C'est ce qu'on a dessein de faire dans cet écrit. Mais comme la plupart des raisons dont on se servira contre la comédie s'étendent naturellement à la lecture des romans, on les y comprendra souvent, et l'on prie ceux qui les liront de les y comprendre quand on ne le fera pas expressément[1].

## CHAPITRE II.

**Première raison contre la comédie, tirée de ce que le métier de comédien étant illicite et mauvais, on l'autorise en y assistant.**

Il est impossible de considérer le métier de comédien, et le comparer avec les devoirs du christianisme, sans reconnaître qu'il n'y a rien de plus indigne d'un enfant de Dieu et d'un membre de Jésus-Christ que cet emploi. Je ne parle pas seulement des dérèglements grossiers, telle qu'est la manière dissolue dont les femmes paraissent sur le théâtre, parce que les défenseurs de la comédie en séparent toujours ces sortes de désordres par l'imagination, quoiqu'on ne les en sépare jamais effectivement. Je ne parle que de ce qui en est entièrement inséparable. C'est un métier où des hommes et des femmes représentent des passions de haine, de colère, d'ambition, de vengeance, et principalement d'amour. Il faut qu'ils les expriment le plus naturellement et le plus vivement qu'il leur est possible; et ils ne le sauraient faire s'ils ne les excitent en quelque sorte en eux-mêmes, et si leur âme ne se les imprime, pour les exprimer extérieurement par les gestes et par les paroles. Il faut donc que ceux qui représentent une passion d'amour en soient en quelque sorte touchés pendant qu'ils la représentent[2]. Or il ne faut pas s'imaginer que l'on puisse effacer de son esprit cette impression qu'on y a excitée volontairement, et qu'elle ne laisse pas en nous une grande disposition à cette même passion, qu'on a bien voulu ressentir. Ainsi la comédie, par sa nature même, est une école et un exercice de vice, puisqu'elle oblige nécessairement à exciter en soi-même des passions vicieuses. Que si l'on considère que toute la vie des comédiens est occupée

dans cet exercice; qu'ils la passent tout entière à apprendre en particulier, ou à répéter entre eux, ou à représenter devant des spectateurs l'image de quelque vice; qu'ils n'ont presque autre chose dans l'esprit que ces folies, on verra facilement qu'il est impossible d'allier ce métier avec la pureté de notre religion. Et ainsi il faut avouer que c'est un emploi profane et indigne d'un chrétien; que ceux qui l'exercent sont obligés de le quitter, comme tous les conciles l'ordonnent, et par conséquent qu'il n'est point permis aux autres de contribuer à les entretenir dans une profession contraire au christianisme, ni de l'autoriser par leur présence.

## CHAPITRE III.

Deuxième raison, tirée du danger de la passion de l'amour qui règne dans toutes les comédies.

Comme la passion de l'amour est la plus forte impression que le péché ait faite sur nos âmes, ce qui paraît assez par les désordres horribles qu'elle produit dans le monde, il n'y a rien de plus dangereux que de l'exciter, de la nourrir et de détruire ce qui la tient en bride et qui en arrête le cours.

Or ce qui y sert le plus est une certaine horreur que la coutume et la bonne éducation en impriment; et rien ne diminue davantage cette horreur que la comédie et les romans, parce que cette passion y paraît avec honneur et d'une manière qui, au lieu de la rendre horrible, est capable au contraire de la faire aimer. Elle y paraît sans honte et sans infamie. On y fait gloire d'en être touché. Ainsi l'esprit s'y apprivoise peu à peu; on apprend à la souffrir et à en parler, et l'âme s'y laisse ensuite doucement aller en suivant la pente de la nature.

Il est inutile de dire, pour justifier les comédies et les romans, qu'on n'y représente que des passions légitimes et qui ont pour fin le mariage; car, encore que le mariage fasse un bon usage de la concupiscence, elle est néanmoins en soi toujours mauvaise et déréglée, et il n'est pas permis de l'exciter, ni dans soi-même, ni dans les autres. On doit toujours la regarder comme le honteux effet du péché, comme une source de poison capable de nous infecter à tous moments, si Dieu n'en arrêtait les mauvais effets. Ainsi, de quelque honnêteté apparente dont les comédies et les romans tâchent de la revêtir, on ne peut nier qu'en cela même ils ne soient contraires aux bonnes mœurs, puisqu'ils impriment une

idée agréable d'une passion vicieuse, et qu'ils en font même une qualité héroïque, n'y en ayant point qui paraisse avec plus d'éclat que celle-là dans ces héros de théâtre et de roman.

Le mariage règle la concupiscence, mais il ne la rend pas réglée. E le retient toujours quelque chose du dérèglement qui lui est propre : et ce n'est que par force qu'elle se contient dans les bornes que la raison lui prescrit. Or, en excitant cette passion par les comédies, on n'imprime pas en même temps l'amour de ce qui la règle. Les spectateurs ne reçoivent que l'impression de la passion, et peu ou point de la règle de la passion. L'auteur l'arrête où il veut dans ses personnages par un trait de plume ; mais il ne l'arrête pas de même en ceux en qui il l'excite. La représentation d'un amour légitime et celle d'un amour qui ne l'est pas font presque le même effet et n'excitent qu'un même mouvement qui agit ensuite diversement, selon les différentes dispositions qu'il rencontre : et souvent même la représentation d'une passion couverte de ce voile d'honneur est plus dangereuse, parce que l'esprit la regarde avec moins de précaution, qu'elle y est reçue avec moins d'horreur, et que le cœur s'y laisse aller avec moins de résistance[3].

## CHAPITRE IV.

**Tentations que la comédie cause en ce genre-là, plus dangereuses que les autres par plusieurs raisons. Qu'elles font souvent beaucoup de tort sans qu'on s'en aperçoive. Qu'il suffit même, pour être obligé de fuir la comédie, qu'elle soit dangereuse à d'autres.**

Ce qui rend ce danger plus grand, est que la comédie éloigne tous les remèdes qui peuvent empêcher la mauvaise impression qu'elle fait. Le cœur y est amolli par le plaisir. L'esprit y est tout occupé des objets extérieurs et entièrement enivré des folies que l'on y voit représenter, et par conséquent hors de l'état de la vigilance chrétienne, nécessaire pour résister aux tentations, et comme un roseau capable d'être emporté par toutes sortes de vents. Je ne sais s'il y en a qui puissent dire qu'ils aient jamais pensé à s'y préparer par la prière : et quand il y en aurait, ce ne pourrait être que des prières toutes humaines, où l'esprit de Dieu n'aurait point de part. Car le Saint-Esprit porterait bien plutôt à éviter ces divertissements dangereux, qu'à demander la grâce d'être préservé de la corruption qui s'y rencontre. Si donc les personnes qui vivent dans la retraite et dans l'éloignement du

monde ne laissent pas de trouver de grandes difficultés dans la vie chrétienne au fond même des monastères; s'ils reçoivent des atteintes du commerce du monde lors même que c'est la charité et la nécessité qui les y engagent, et qu'ils se tiennent sur leurs gardes autant qu'ils peuvent pour y résister; quelles peuvent être les plaies et les chutes de ceux qui, menant une vie toute sensuelle, s'exposent à des tentations auxquelles les plus forts ne pourraient s'empêcher de succomber? Ne doit-on pas dire d'eux, en les comparant avec les personnes saintes, ce que Job dit de l'homme en le comparant avec les anges : *Ecce qui serviunt ei non sunt stabiles, et in Angelis suis reperit pravitatem: quantò magis hi qui habitant domos luteas, consumentur velut à tinea*[a]? Si ces esprits qui servent à Dieu de ministres ne sont pas fermes, et s'il trouve des défauts dans ses anges mêmes, à combien plus forte raison des âmes renfermées dans des corps, comme dans des maisons de boue, seront-elles sujettes à la corruption et au péché? Ou ce que dit Isaïe : *Super humum populi mei spinæ et vepres ascendent : quantò magis super omnes domos gaudii civitatis exultantis*[b]? Si la terre de mon peuple, dit le Seigneur, est couverte de ronces et d'épines, c'est-à-dire si les âmes spirituelles sont quelquefois percées par les pointes du péché, à quels désordres ne s'emporteront point ceux qui vivent dans les plaisirs, et qui ont le cœur rempli de toutes les folles joies du monde? *Quantò magis super omnes domos gaudii civitatis exultantis ?*

On doit considérer de plus que la comédie est une tentation recherchée de gaieté de cœur, ce qui éloigne bien plus la grâce de Dieu, et le porte davantage à nous abandonner à notre propre corruption, que celles où l'on tombe sans les prévoir. Il y a de la témérité, de l'orgueil et de l'impiété à se croire capable de résister sans la grâce aux tentations que l'on rencontre dans la comédie : et il y a de la présomption et de la folie à croire que Dieu nous délivrera toujours par sa grâce d'un danger où nous nous exposons volontairement et sans nécessité.

Ce qui trompe bien des gens sur ce point, est qu'ils ne s'aperçoivent point des mauvaises impressions que la comédie fait sur eux; ce qui leur fait conclure que ce n'est pas une tentation pour eux; mais c'est qu'ils ne connaissent pas que ces tentations ont divers degrés, dont les premiers ne sont pas sensibles. On n'en vient pas d'abord à une entière corruption d'esprit et de cœur; et

(a) Job, IV, 18, 19. (b) Isaïe, XXXII, 13.

c'est toujours beaucoup nuire à l'âme que de ruiner les remparts qui la mettaient à couvert des tentations. C'est beaucoup lui nuire que de l'accoutumer à regarder ces sortes d'objets sans horreur et avec quelque sorte de complaisance, et de lui faire croire qu'il y a du plaisir à aimer et à être aimé. L'aversion qu'elle en avait lui servait de dehors qui formaient l'entrée au diable ; et quand ils sont ruinés par la comédie, il y entre ensuite facilement. Souvent il y a longtemps que l'on commence à tomber quand on vient à s'en apercevoir. Les chutes de l'âme sont longues : elles ont des préparations et des progrès, et il arrive souvent qu'on ne succombe à des tentations que parce qu'on s'est affaibli dans des occasions de peu d'importance.

Que ceux donc qui ne sentent point que les romans et les comédies excitent dans leur esprit aucune de ces passions que l'on appréhende d'ordinaire, ne se croient pas pour cela en sûreté, et qu'ils ne s'imaginent pas que ces lectures et ces spectacles ne leur aient fait aucun mal. La parole de Dieu qui est la semence de la vie, et la parole du diable qui est la semence de la mort, ont cela de commun, qu'elles demeurent souvent longtemps cachées dans le cœur, sans produire aucun effet sensible. Dieu attache quelquefois le salut de certaines personnes à des paroles de vérité, qu'il a semées dans leur âme vingt ans auparavant, et qu'il réveille quand il lui plaît, pour leur faire produire des fruits de vie ; et le diable se contente aussi quelquefois de remplir la mémoire de ces images, sans passer plus avant et sans en former encore aucune tentation sensible ; mais ensuite après un long temps il les excite et les réveille, sans même qu'on se souvienne comment elles y sont entrées, afin de leur faire porter des fruits de mort, *ut fructificent morti*[a], qui est l'unique but qu'il se propose en tout ce qu'il fait à l'égard des hommes. L'on peut donc dire à ceux qui se vantent que la comédie et les romans n'excitent pas en eux la moindre mauvaise pensée, qu'ils attendent un peu, que le diable saura bien prendre son temps quand il en trouvera l'occasion favorable. Peut-être que les tenant attachés par d'autres liens, il néglige maintenant de se servir de ceux-là qui sont plus visibles ; mais s'il en a besoin pour les perdre, il ne manquera pas de les employer.

Mais quand il serait vrai que la comédie ne ferait aucun mauvais effet sur certains esprits, ils ne pourraient pourtant pas la

(a) *Rom.* VII, 5.

prendre pour un divertissement innocent, ni croire qu'ils ne sont point coupables en y assistant. On ne joue point la comédie pour une seule personne. C'est un spectacle que l'on expose à toutes sortes d'esprits, dont la plupart sont faibles et corrompus, et à qui par conséquent il est extrêmement dangereux. C'est leur faute, direz-vous, d'y assister en cet état. Il est vrai, mais c'est aussi la vôtre, puisque vous contribuez à leur faire regarder la comédie comme une chose indifférente. Plus vous êtes réglés dans vos autres actions, plus ils sont hardis à vous imiter en celle-là. Pourquoi, disent-ils, ferons-nous scrupule d'aller à la comédie, puisque des gens qui font profession de piété y vont bien? Vous participez donc à leur péchés : et si la comédie ne vous fait point de plaies par elle-même, vous vous en faites vous-même par celles que les autres reçoivent de votre exemple, et ainsi vous êtes le plus coupable de tous. Les personnes du monde sur qui on ne prend point exemple ne sont presque coupables que de leurs propres péchés : mais ceux qui passent pour vertueux, et qui pratiquent en effet quelques bonnes œuvres, sont coupables de leurs propres péchés et de ceux des autres; et non-seulement ils perdent par là le mérite de leurs bonnes actions, mais ils les empoisonnent en quelque sorte, en les faisant servir à engager les autres dans le péché.

## CHAPITRE V.

**Que quelque soin qu'on ait de séparer de la comédie les objets déshonnêtes, on ne la peut rendre permise, parce qu'elle inspire le plaisir d'aimer et d'être aimé, et qu'elle apprend le langage des passions.**

Dieu ne demande proprement des hommes que leur amour; mais aussi il le demande tout entier, et il n'y veut point de partage. Et comme il est leur souverain bien, il ne veut pas qu'ils cherchent leur repos dans aucune créature, parce que nulle créature n'est leur fin. La plénitude de la charité que nous devons à Dieu, dit saint Augustin, ne permet pas que l'on en laisse couler au dehors aucun ruisseau. *Nullum rivum duci extra patitur.* C'est pourquoi quelque honnêteté qu'on se puisse imaginer dans l'amour d'une créature mortelle, cet amour est toujours vicieux et illégitime, lorsqu'il ne naît pas de l'amour de Dieu, et il n'en peut naître, lorsque c'est un amour de passion et d'attache qui nous fait trouver notre joie et notre plaisir dans cette créature. Un chrétien qui sait ce qu'il doit à Dieu ne doit pas souffrir dans son

cœur aucun mouvement ni aucune attache de cette sorte sans le condamner, sans en gémir, et sans demander à Dieu d'en être délivré; et il doit avoir une extrême horreur d'être lui-même l'objet de l'attache et de la passion de quelque autre personne, et d'être ainsi, en quelque façon, son idole, puisque l'amour est un culte qui n'est dû qu'à Dieu, comme Dieu ne peut être honoré que par l'amour : *Nec colitur nisi amando* [a]. C'est ce qui fait voir qu'il y a une infinité de femmes qui, se croyant innocentes parce qu'elles ont en effet quelque horreur des vices grossiers, ne laissent pas d'être très criminelles devant Dieu, parce qu'elles sont bien aises de tenir dans le cœur des hommes une place qui n'appartient qu'à Dieu seul. Elles prennent plaisir d'être l'objet de leur passion; elles sont bien aises qu'on s'attache à elles, qu'on les regarde avec des sentiments non-seulement d'estime, mais de tendresse; et elles souffrent sans peine qu'on la leur témoigne par ce langage profane que l'on appelle cajolerie. C'est pourquoi, quelque soin que l'on prenne de séparer de la comédie et des romans ces images des dérèglements honteux, l'on n'en ôtera jamais le venin, puisque l'on y voit toujours une vive représentation de cette attache passionnée des hommes envers les femmes, qui ne peut être innocente, et que l'on n'empêchera jamais que les femmes ne s'y remplissent du plaisir qu'il y a d'être aimées et d'être adorées d'un homme, ce qui n'est pas moins dangereux ni moins contagieux pour elles que les images des désordres visibles et criminels.

Mais les comédies et les romans n'excitent pas seulement les passions, elles enseignent aussi le langage des passions, c'est-à-dire l'art de s'en exprimer et de les faire paraître d'une manière agréable et ingénieuse, ce qui n'est pas un petit mal. Il y a bien des gens qui étouffent de mauvais desseins, parce qu'ils manquent d'adresse pour s'en exprimer; et il arrive aussi quelquefois que des personnes, sans être touchées de passion, et voulant simplement faire paraître leur esprit, se trouvent ensuite insensiblement engagées dans des passions qu'elles ne faisaient au commencement que contrefaire.

(a) Aug., ep. CXL, n. 45.

## CHAPITRE VI.

**Que le plaisir de la comédie est mauvais, parce qu'il naît d'une secrète approbation du vice.**

Pour être convaincu que le plaisir de la comédie est un mauvais plaisir, qui ne vient ordinairement que d'un fond de corruption, qui est excité en nous par les choses que l'on y voit, il ne faut que considérer que, lorsque nous avons une extrême horreur pour une action, on ne prend point de plaisir à la voir représenter : et c'est ce qui oblige les poëtes de dérober à la vue des spectateurs tout ce qui leur peut causer cette horreur. Quand on ne sent donc pas la même aversion pour les dérèglements qu'on représente dans les comédies, et qu'on prend plaisir à les regarder, c'est une marque qu'on ne les hait pas et qu'il s'excite en nous je ne sais quelle inclination pour ces vices, qui naît de la corruption de notre cœur. Si nous avions l'idée du vice dans sa naturelle difformité, nous ne pourrions pas en souffrir l'image. C'est pourquoi un des plus grands poëtes de ce temps remarque qu'une de ses plus belles pièces n'a pas été agréable sur le théâtre, parce qu'elle frappait l'esprit des spectateurs de l'idée horrible d'une prostitution à laquelle une sainte martyre avait été condamnée[4]. Mais ce qu'il tire de là pour justifier la comédie, qui est que le théâtre est maintenant si chaste, que l'on n'y saurait souffrir des objets déshonnêtes, est ce qui la condamne manifestement. Car on peut apprendre de cet exemple que l'on approuve en quelque sorte tout ce que l'on souffre et que l'on voit avec plaisir sur le théâtre, puisqu'on n'y peut souffrir ce que l'on a en horreur. Et par conséquent, y ayant encore tant de corruptions et de passions vicieuses dans les comédies les plus innocentes, c'est une marque qu'on ne hait pas ces dérèglements, puisqu'on prend plaisir à les voir représenter.

Ce danger ou plutôt ce mal que la comédie cause s'étend beaucoup plus loin qu'on ne pense, car c'est encore un très grand abus et qui trompe beaucoup de monde, que de ne considérer point d'autres mauvais effets dans ces représentations, que celui de donner des pensées contraires à la pureté et de croire ainsi qu'elles ne nous nuisent point, lorsqu'elles ne nous nuisent point en cette manière : comme s'il n'y avait point d'autres vices que celui-là, et que nous n'en fussions pas aussi susceptibles. Cependant si l'on

considère les comédies de ceux qui ont le plus affecté cette honnêteté apparente, on trouvera qu'ils n'ont évité de représenter des objets entièrement déshonnêtes que pour en peindre d'autres aussi criminels et qui ne sont guère moins contagieux. Toutes leurs pièces ne sont que de vives représentations de passions, d'orgueil, d'ambition, de jalousie, de vengeance, et principalement de cette vertu romaine qui n'est autre chose qu'un furieux amour de soi-même. Plus ils colorent ces vices d'une image de grandeur et de générosité, plus ils les rendent dangereux et capables d'entrer dans les âmes les mieux nées; et l'imitation de ces passions ne nous plaît que parce que le fond de notre corruption excite en même temps un mouvement tout semblable qui nous transforme en quelque sorte et nous fait entrer dans la passion qui nous est représentée.

Il est si vrai que la comédie est presque toujours une représentation de passions vicieuses, que la plupart des vertus chrétiennes sont incapables de paraître sur le théâtre. Le silence, la patience, la modération, la sagesse, la pauvreté, la pénitence ne sont pas des vertus dont la représentation puisse divertir les spectateurs; et surtout on n'y entend jamais parler de l'humilité ni de la souffrance des injures. Ce serait un étrange personnage de comédie qu'un religieux modeste et silencieux. Il faut quelque chose de grand et d'élevé, selon les hommes, ou du moins quelque chose de vif et d'animé; ce qui ne se rencontre point dans la gravité et dans la sagesse chrétienne. Et c'est pourquoi ceux qui ont voulu introduire des saints et des saintes sur le théâtre ont été contraints de les faire paraître fiers, et de leur mettre dans la bouche des discours plus propres à ces héros de l'ancienne Rome qu'à des saints et à des martyrs. Il faut aussi que la dévotion de ces saints de théâtre soit toujours un peu galante. C'est pourquoi la disposition au martyre n'empêche pas la Théodore de M. de Corneille de parler en ces termes :

> Si mon âme à mes sens était abandonnée,
> Et se laissait conduire à ses impressions
> Que forment en naissant les belles passions.

Et l'humilité du théâtre souffre qu'elle réponde de cette sorte en un autre endroit :

> Cette haute puissance à ses vertus rendue,
> L'égale jusqu'aux rois dont je suis descendue;
> Et si Rome et le temps m'en ont ôté le rang,

Il m'en demeure encor le courage et le sang.
Dans mon sort ravalé je sais vivre en princesse.
Je fuis l'ambition, mais je hais la faiblesse[5].

Non-seulement il faut des passions dans les comédies, mais il en faut de vives et de violentes; car les affections communes ne sont pas propres pour donner le plaisir qu'on y cherche, et il n'y aurait rien de plus froid qu'un mariage chrétien dégagé de passion de part et d'autre. Il faut toujours qu'il y ait du transport, que la jalousie y entre, que la volonté des parents se trouve contraire et qu'on se serve d'intrigue pour faire réussir ses desseins. Ainsi l'on montre le chemin, à celles qui seront possédées de la même passion, de se servir des mêmes adresses pour arriver à la même fin.

Enfin le but même de la comédie engage les poëtes à ne représenter que des passions vicieuses. Car la fin qu'ils se proposent est de plaire aux spectateurs; et ils ne sauraient plaire qu'en mettant dans la bouche de leurs acteurs des paroles et des sentiments conformes à ceux des personnes qu'ils font parler ou à qui ils parlent. Or on ne représente guère que des méchants, et on ne parle que devant des personnes du monde qui ont le cœur et l'esprit corrompu par des passions déréglées et de mauvaises maximes.

C'est ce qui fait qu'il n'y a rien de plus pernicieux que la morale poétique et romanesque, parce que ce n'est qu'un amas des fausses opinions qui naissent de la concupiscence et qui ne sont agréables qu'en ce qu'elles flattent les inclinations corrompues des lecteurs ou des spectateurs. Et c'est de là que vient le plaisir que l'on prend à ces vers, qu'un grand poëte de ce temps met en la bouche d'un jeune homme qui avait tué en duel celui qui avait outragé son père.

Car enfin n'attends pas de mon affection
Un lâche repentir d'une bonne action.
Tu sais comme un soufflet touche un homme de cœur.
J'avais part à l'affront, j'en ai cherché l'auteur ;
Je l'ai vu... J'ai vengé mon honneur et mon père ;
Je le ferais encor si j'avais à le faire[6].

C'est par la même corruption d'esprit qu'on entend sans peine ces horribles sentiments d'une personne qui veut se battre en duel contre son ami, parce qu'on le croyait auteur d'une chose dont il le jugeait lui-même innocent.

C'est peu, pour négliger un devoir si pressant,

Que mon cœur en secret vous déclare innocent;
A l'erreur du public c'est peu qu'il se refuse;
Vous êtes criminel dès là qu'on vous accuse;
Et mon honneur blessé sait trop ce qu'il se doit
Pour ne vous pas punir de ce que l'on en croit.
Telle est de mon honneur l'impitoyable loi.
Lorsqu'un ami l'arrête, il n'a d'yeux que pour soi,
Et dans ses intérêts toujours inexorable,
Veut le sang le plus cher au défaut du coupable.

On écoute avec plaisir ces paroles barbares d'un père qui donne charge à son fils de le venger :

Va contre un arrogant éprouver ton courage.
Ce n'est que dans le sang qu'on lave un tel outrage.
Meurs ou tue[7].

Et cependant, en considérant ces sentiments selon la raison, il n'y a rien de plus détestable.

Il ne faut pas s'imaginer que ces méchantes maximes dont les comédies sont pleines ne nuisent point, parce qu'on n'y va pas pour former ses sentiments, mais pour se divertir; car elles ne laissent pas de faire leurs impressions sans qu'on s'en aperçoive; et un gentilhomme sentira plus vivement un affront et se portera plus facilement à s'en venger par la voie criminelle qui était ordinaire en France, lorsqu'il aura ouï réciter ces vers :

Mourir sans tirer ma raison;
Rechercher un trépas si mortel à ma gloire;
Endurer que l'Espagne impute à ma mémoire
D'avoir mal soutenu l'honneur de ma maison!
N'écoutons plus ce penser suborneur[8].

Et la raison en est que les passions ne s'excitent pas seulement par les objets, mais aussi par les fausses opinions dont l'esprit est prévenu. L'opinion que la chimère de l'honneur est un si grand bien qu'il le faut conserver aux dépens mêmes de la vie, est ce qui a produit si longtemps la rage brutale des gentilshommes de France. Si l'on ne parlait jamais de ceux qui se battent en duel que comme des gens insensés et ridicules, comme ils le sont en effet; si l'on ne représentait jamais ce fantôme d'honneur, qui est leur idole, que comme une chimère et une folie; si l'on avait soin de ne former jamais d'image de la vengeance que comme d'une action basse et pleine de lâcheté, les mouvements que sentirait

une personne offensée seraient infiniment plus lents. Mais ce qui les rend plus vifs, c'est la fausse impression qu'il y a de la lâcheté à souffrir une injure. Or on ne peut nier que les comédies qui sont toutes pleines de ces mauvaises maximes ne contribuent beaucoup à fortifier cette impression, parce que l'esprit y étant transporté et tout hors de soi, au lieu de corriger ses sentiments, s'y abandonne sans résistance et met son plaisir à sentir les mouvements qu'ils inspirent, ce qui le dispose à en produire de semblables dans l'occasion.

## CHAPITRE VII.

### Que les poëtes ont pour but de farder les passions vicieuses, afin de les rendre aimables.

Ce qui rend encore plus dangereuse l'image des passions que les comédies nous proposent, c'est que les poëtes, pour les rendre agréables, sont obligés non-seulement de les représenter d'une manière fort vive, mais aussi de les dépouiller de ce qu'elles ont de plus horrible, et de les farder tellement par l'adresse de leur esprit, qu'au lieu d'attirer la haine et l'aversion des spectateurs, elles attirent au contraire leur affection. De sorte qu'une passion qui ne pourrait causer que de l'horreur, si elle était représentée telle qu'elle est, devient aimable par la manière ingénieuse dont elle est exprimée. C'est ce qu'on peut voir dans ces vers où la rage de la sœur d'Horace est représentée :

Oui, je lui ferai voir par d'infaillibles marques
Qu'un véritable amour brave la main des Parques,
Et ne prend point de loi de ces cruels tyrans
Qu'un sort injurieux nous donne pour parents.
Tu blâmes ma douleur, tu l'oses nommer lâche!
Je l'aime d'autant plus que plus elle te fâche,
Impitoyable père! et, par un juste effort,
Je la veux rendre égale aux rigueurs de mon sort[9].

Et ensuite, parlant à son frère, elle fait cette horrible imprécation contre sa patrie :

Rome, l'unique objet de mon ressentiment,
Rome, à qui vient ton bras d'immoler mon amant,
Rome, qui t'a vu naître et que ton cœur adore,
Rome, enfin, que je hais parce qu'elle t'honore,
Puissent tous ses voisins, ensemble conjurés,

Saper ses fondements encor mal assurés;
Et si ce n'est assez de toute l'Italie,
Que l'Orient contre elle à l'Occident s'allie!
Que cent peuples unis, du bout de l'univers,
Passent, pour la détruire, et les monts et les mers;
Qu'elle-même sur soi renverse ses murailles,
Et de ses propres mains déchire ses entrailles;
Que le courroux du ciel, allumé par mes vœux,
Fasse pleuvoir sur elle un déluge de feux;
Puissé-je de mes yeux voir tomber cette foudre,
Voir ses maisons en cendre et tes lauriers en poudre;
Voir le dernier Romain en son dernier soupir;
Moi seule en être cause et mourir de plaisir[10]!

Si l'on dépouille l'image de cette passion de tout le fard dont le poëte l'a déguisée, et qu'on la considère par la raison, on ne saurait s'imaginer rien de plus détestable que la furie de cette fille insensée à qui une folle passion fait violer toutes les lois de la nature. Cependant cette même disposition d'esprit, si criminelle en soi, n'a rien d'horrible lorsqu'elle est revêtue de ces ornements, et les spectateurs sont plus portés à aimer cette furieuse qu'à la haïr. On s'est servi à dessein de ces exemples, parce qu'ils sont moins dangereux à rapporter; mais il est vrai que les poëtes pratiquent cet artifice de farder les vices en des sujets beaucoup plus pernicieux que celui-là. Et si l'on considère presque toutes les comédies et tous les romans, on n'y trouvera guère autre chose que des passions vicieuses, embellies et colorées d'un certain fard, qui les rend agréables aux gens du monde. Que s'il n'est pas permis d'aimer les vices, peut-on prendre plaisir à ce qui a pour but de les rendre aimables?

## CHAPITRE VIII.

### Que la nécessité de se divertir ne peut excuser la comédie.

C'est un principe de la religion chrétienne qu'un chrétien dans le baptême ayant renoncé au monde, à ses pompes et à ses plaisirs, ne peut rechercher le plaisir pour le plaisir, ni le divertissement pour le divertissement. Il faut, afin qu'il en puisse user sans péché, qu'ils lui soient nécessaires en quelque manière, et que l'on puisse dire véritablement qu'il s'en sert avec la modération de celui qui en use, et non avec la passion de celui qui les aime:

*Utentis modestiâ, non amantis affectu.* Or, comme la seule utilité du divertissement est de renouveler les forces de l'esprit et du corps lorsqu'elles sont abattues par le travail, il est clair qu'il n'est permis de se divertir tout au plus que comme il est permis de manger.

Il est aisé de conclure de là que ce n'est point une vie chrétienne, mais une vie brutale et païenne de passer la plus grande partie de son temps dans le divertissement, puisque le divertissement n'est pas permis pour soi-même, mais seulement pour rendre l'âme plus capable de travail ; car si personne ne doute que ce ne fût une vie très criminelle que celle d'un homme qui ne ferait que manger, et qui serait à table depuis le matin jusqu'au soir, ce que le prophète condamne par ces paroles : *Væ qui consurgitis manè ad ebrietatem sectandam, et potandum usque ad vesperam*[a]; « Malheur à vous qui vous levez, dès le matin, pour vous plonger dans les excès de la table et pour boire jusqu'au soir, » il est facile de voir que ce n'est pas moins abuser de la vie que Dieu nous a donnée pour le servir que de la passer toute dans ce qu'on appelle divertissement, puisque le mot même nous avertit qu'on ne s'y doit porter que pour se divertir et se distraire des pensées et des occupations laborieuses qui causent dans l'âme une espèce de lassitude qu'on a besoin de réparer.

Cela suffit pour condamner la plupart de ceux qui vont à la comédie; car il est visible qu'ils n'y vont pas pour se délasser l'esprit des occupations sérieuses; puisque ces personnes, et particulièrement les femmes du monde, ne s'occupent presque jamais sérieusement. Leur vie n'est qu'une vicissitude continuelle de divertissements. Elles la passent toute dans les visites, dans le jeu, dans le bal, dans les promenades, dans les festins, dans les comédies. Que si avec cela elles ne laissent pas de s'ennuyer comme elles font souvent, c'est parce qu'elles ont trop de divertissement et trop peu d'occupations sérieuses. Leur ennui est un dégoût de satiété pareil à celui de ceux qui ont trop mangé, et il doit être guéri par l'abstinence et non pas par le changement des plaisirs. Elles se doivent divertir en s'occupant, puisque la fainéantise et l'oisiveté sont la principale cause de leur ennui.

Il s'ensuit de là que tous ceux qui n'ont point besoin de divertissement, c'est-à-dire que la plupart de ceux qui vont à la comédie, ne le peuvent faire sans péché, quand il n'y aurait point

(a) Isaïe, v, 11.

d'autre raison de la croire défendue; mais il ne s'ensuit pas que ceux qui ont véritablement besoin de se délasser l'esprit puissent y aller sans péché, parce que la comédie ne peut passer pour un divertissement, ne pouvant avoir l'effet qu'il est permis d'y chercher; car le chrétien ne peut rechercher qu'un simple délassement d'esprit qui le rende plus capable d'agir chrétiennement et dans des dispositions chrétiennes. Or, tant s'en faut que la comédie y puisse servir, qu'il n'y a rien qui rende l'âme plus mal disposée, non-seulement aux principales occupations chrétiennes, comme la prière, mais aux actions même les plus communes, lorsqu'on les veut faire dans un esprit de chrétien, c'est-à-dire avec un esprit recueilli et attentif à Dieu qu'il faut tâcher, autant que l'on peut, de conserver dans les actions extérieures. Ainsi comme le besoin que nous avons de manger ne fait pas qu'il nous soit permis de manger des viandes qui ne servent qu'à affaiblir le corps, de même le besoin de se divertir ne peut excuser ceux qui cherchent des divertissements qui ne font que rendre leur esprit moins propre à agir chrétiennement.

Non-seulement les comédies et les romans rendent l'esprit mal disposé pour toutes les actions de religion et de piété, mais il en conçoit du dégoût pour toutes les actions sérieuses et communes. Comme on n'y représente que des galanteries ou des aventures extraordinaires, et que les discours de ceux qui y parlent sont assez éloignés de ceux dont on use dans la vie commune, on y prend insensiblement une disposition d'esprit toute romanesque, on se remplit la tête de héros et d'héroïnes; et les femmes principalement, prenant plaisir aux adorations qu'on y rend à celles de leur sexe dont elles voient l'image et la pratique dans les compagnies de divertissement, où de jeunes gens leur débitent ce qu'ils ont appris dans les romans et les traitent en nymphes et en déesses, s'impriment tellement dans la fantaisie cette sorte de vie, que les petites affaires de leur ménage leur deviennent insupportables; et quand elles reviennent dans leurs maisons avec cet esprit évaporé, elles y trouvent tout désagréable, et surtout leurs maris qui, étant occupés de leurs affaires, ne sont pas toujours en humeur de leur rendre ces complaisances ridicules qu'on rend aux femmes dans les comédies et dans les romans.

C'est donc en vain qu'on alléguerait la nécessité de se divertir pour justifier la comédie. La nécessité que nous avons de réparer la défaillance de nos corps par la nourriture ne peut pas servir d'excuse à ceux qui mangeraient volontairement des viandes qui

imprimeraient une qualité venimeuse, qui troubleraient les humeurs et y causeraient une intempérie dangereuse, parce que cette sorte de nourriture serait contraire à la fin du manger, qui est de conserver la vie du corps. Le besoin que l'on a de se délasser quelquefois ne peut donc aussi excuser ceux qui prennent la comédie pour un divertissement, puisqu'elle imprime, comme nous avons déjà dit, de mauvaises qualités dans l'esprit, qu'elle excite la passion et qu'elle y dérègle toute l'âme.

Mais si l'on veut examiner les choses de bonne foi, on trouvera que le besoin que les hommes ont de se divertir est beaucoup moindre que l'on ne croit, et qu'il consiste plus en imagination ou en coutume qu'en une nécessité réelle. Ceux qui sont occupés aux travaux extérieurs n'ont besoin que d'une simple cessation de leur travail. Ceux qui sont employés dans des affaires pénibles à l'esprit et peu laborieuses pour le corps, ont besoin de se recueillir de la dissipation qui naît naturellement de ces sortes d'emplois, et non pas de se dissiper encore davantage par des divertissements qui attachent fortement l'esprit. C'est une moquerie de croire qu'on ait besoin, pour cela, de passer trois heures dans une comédie à se remplir l'esprit de folies. Les hommes de ce temps ci n'ont pas l'esprit autrement fait que ceux du temps de saint Louis, qui s'en passaient bien, puisqu'il chassa les comédiens de son royaume. Ceux qui sentent en eux ce besoin le doivent considérer non comme une faiblesse naturelle, mais comme un vice d'accoutumance qu'il faut guérir en s'occupant sérieusement. Un homme qui a bien travaillé est satisfait quand il cesse de travailler, et il se divertit à tout ce qui le désoccupe. La comédie n'est nécessaire qu'à ceux qui se divertissent toujours et qui tâchent de remédier au dégoût qui accompagne naturellement la continuation des plaisirs. Et comme cette nécessité ne vient que de leur mauvaise disposition qu'ils sont obligés de corriger, on peut dire qu'elle n'est nécessaire à personne, et qu'elle est dangereuse à tout le monde.

## CHAPITRE IX.

**Opposition de la comédie à toutes les dispositions chrétiennes, comme à l'esprit de prière, à l'amour de la parole de Dieu, à l'amour de Dieu, au recueillement.**

Mais il n'y a rien qui fasse mieux voir le danger de la comédie, et combien elle est défendue aux chrétiens, que l'opposition qu'elle a avec les principales dispositions dans lesquelles ils doivent être,

ou auxquelles ils doivent tendre, quoiqu'ils en soient encore éloignés par la faiblesse de leur vertu. La première est la prière continuelle dont l'apôtre fait un commandement exprès par ces paroles : *Sine intermissione orate*[a]. « Priez sans discontinuation, » et Jésus-Christ, par celles-ci : *Vigilate et orate, ut non intretis in tentationem*, « Veillez et priez, afin que vous ne succombiez pas à la tentation. » Car les tentations étant en quelque sorte continuelles, la prière, qui en est le remède, le doit être aussi.

Il est vrai que cette continuité de la prière ne peut consister dans une attention perpétuelle de l'esprit à Dieu, et qu'il suffit qu'elle demeure quelquefois dans un simple désir que Dieu connaît dans le cœur; mais il est certain que ce désir s'éteint facilement si l'on n'a soin de le nourrir par des prières actuelles et par la méditation des choses divines.

C'est pourquoi les chrétiens, ne pouvant passer toute leur vie dans l'acte de la prière, sont obligés au moins de se renouveler de temps en temps devant Dieu ; et comme c'est par des prières actuelles qu'ils entretiennent celle qui doit être toujours dans le fond de leur cœur, ils doivent éviter avec grand soin tout ce qui peut rendre ces prières indignes d'être présentées devant la majesté divine : ce qui les oblige, non-seulement d'éviter les distractions qui leur surviennent dans la prière, mais beaucoup plus les sources de distractions qui, remplissant l'âme de vaines pensées, la rendent incapable de s'appliquer à Dieu.

Ce devoir enferme, par une suite nécessaire, celui de fuir les comédies et les romans, parce qu'il n'y a rien au monde qui fasse plus sortir l'âme hors de soi, qui la rende plus incapable de s'appliquer aux choses de Dieu, et qui la remplisse davantage de vains fantômes. Ce sont d'étranges prières que celles que l'on fait en sortant de ces spectacles, ou de ces lectures, ayant la tête pleine de toutes les folies que l'on y a vues. L'on ne se peut pas procurer à soi-même l'esprit de prière, ni cette sainte ardeur qui s'excite, quand il plaît à Dieu, par la méditation : *Et in meditatione mea exardescet ignis*[b]. Mais le moins que l'on puisse faire, c'est de n'y mettre pas d'obstacle en faisant volontairement ce qui est directement opposé à cet esprit[11]. Autrement, on se rend coupable dans les distractions mêmes qu'on appelle involontaires; car Dieu pardonne aisément celles qui naissent de la fragilité de la nature, mais il n'en fait pas de même quand elles sont volontaires dans

(a) 1. *Thess.*, v, 17; Matth., xxvi, 41. (b) Ps. xxxviii, 4.

leur source, comme celles-là. C'est pourquoi il y a sujet de craindre que toutes les prières de ceux qui y vont, étant pleines de ces sortes de distractions, ne soient plus capables d'irriter Dieu que de l'apaiser, et qu'elles ne soient du nombre de celles dont le prophète dit : *Et oratio ejus fiat in peccatum;* « Que son oraison lui soit imputée à péché[a]. » Que si leurs prières, qui doivent attirer l'esprit de Dieu sur tout le corps de leurs œuvres, sont elles-mêmes souillées, que doit-on juger de tout le reste des actions? *Si lumen quod in te est, tenebræ sunt, ipsæ tenebræ quantæ erunt?* « Si la lumière qui est en vous n'est que ténèbres, combien seront grandes les ténèbres mêmes[b]? »

Une des principales parties de la piété, et un des principaux moyens de la conserver, est d'aimer la parole de Dieu et d'y trouver sa consolation. C'est par le sentiment de la douceur que le prophète avait éprouvée dans cette nourriture spirituelle qu'il dit à Dieu : *Inventi sunt sermones tui, et comedi eos, et factum est verbum tuum in gaudium et in lætitiam cordis mei;* « J'ai trouvé vos paroles, et je m'en suis nourri, et elles ont rempli mon cœur de joie et d'allégresse[c]. » C'est cette consolation divine qui entretient notre espérance, selon saint Paul[d], et qui nous soutient dans les traverses de cette vie. Or, l'expérience peut faire connaître à tout le monde que rien n'éteint davantage la joie spirituelle que la lecture de la parole de Dieu pourrait donner, que les joies séculières et sensuelles, et principalement celles de la comédie. Ces deux joies sont entièrement incompatibles. Ceux qui trouvent leur plaisir dans ces divertissements profanes, ne le peuvent trouver dans la vérité, et ceux à qui la vérité plaît, n'ont que du dégoût pour ces sortes de plaisirs. C'est pourquoi ce même prophète à qui Dieu avait donné ce goût spirituel pour sa parole témoigne, incontinent après, qu'il ne pouvait souffrir les assemblées de jeux et de divertissements : *Non sedi in concilio ludentium;* « Je ne me suis point trouvé dans les assemblées de jeux et de divertissements[e]. » Et le saint roi David, qui avait aussi goûté la douceur de la loi divine, témoigne le même mépris qu'elle lui faisait concevoir de tous les discours des gens du monde : *Narraverunt mihi iniqui fabulationes, sed non ut lex tua;* « Les méchants m'ont entretenu de choses vaines et fabuleuses ; mais ce n'était pas comme votre loi[f]. » C'est le sentiment que le Saint-Esprit inspire à tous ceux à

(a) *Ps.* CVIII, 7. (b) Matth., VI, 23. (c) Jerem., XV, 16. (d) *Rom.*, XV, 4. (e) *Jerem.*, XV, 17. (f) *Ps.* CXVIII, 85.

qui il donne de l'amour pour sa sainte parole. Tous ces divertissements qui sont si agréables à ceux qui aiment le monde, leur sont une viande fade, dont ils ne sauraient manger, parce qu'ils n'y voient que du vide, du néant, de la vanité et de la folie, et qu'ils n'y trouvent point le sel de la vérité et de la sagesse, ce qui leur fait dire avec Job, qu'ils n'en sauraient goûter : *An poterit comedi insulsum quod non est sale conditum?* « Qui pourrait manger de cette viande qui n'a point de sel » ?

Mais si l'âme au contraire s'abandonne à ces faux plaisirs, elle perd incontinent le goût des spirituels et n'en trouve plus dans la parole de Dieu. Ce sont ces raisins verts dont le prophète dit, qu'ils agacent les dents de ceux qui en mangent : *Omnis homo qui comederit uvam acerbam, obstupescent dentes ejus* [b]. C'est-à-dire, selon l'explication de saint Grégoire, que lorsqu'on se repaît des vaines joies du monde, les sens spirituels deviennent engourdis et incapables de goûter et d'entendre les choses de Dieu. *Qui præsentis mundi delectatione pascitur, interni ejus sensus ligantur, ut jam spiritualia mandere, id est intelligere nequeant* [c]. Or, entre les joies du monde qui éteignent l'amour de la parole de Dieu, on peut dire que la comédie et les romans tiennent le premier rang, parce que l'esprit de Dieu, comme dit saint Bernard, étant un esprit de vérité, ne peut avoir de part avec la vanité du monde. *Sed nec erit ei unquam pars cum mundi vanitate, cum veritatis sit spiritus.*

Cependant si Dieu ne nous impute pas les froideurs qui viennent de la soustraction de ses lumières, ou simplement de la pesanteur du corps, il nous impute sans doute celles auxquelles nous avons contribué par notre négligence et par nos vains divertissements. Il veut que nous n'estimions rien tant que le don précieux qu'il nous a fait de son amour, et que nous ayons soin de l'entretenir en lui donnant de la nourriture. C'est le commandement qu'il a fait à tous les chrétiens en la personne des prêtres de l'ancienne loi, auxquels il ordonne d'entretenir toujours le feu sur l'autel, et d'avoir soin d'y mettre tous les jours du bois le matin. *Ignis in altari semper ardebit, quem nutriet sacerdos subjiciens ligna mane per singulos dies* [d] : « Le feu brûlera toujours sur l'autel, et le prêtre aura soin de l'entretenir en y mettant du bois le matin de chaque jour. » Cet autel est le cœur de l'homme, et chaque chré-

(*a*) Job, VI, 6. (*b*) Jerem., XXXI, 30. (*c*) *Moral.*, l. XI, c. 15, nov. edit., XXXIII, n. 45. (*d*) *Levit.*, VI, 12.

tien est le prêtre qui doit avoir soin de nourrir sur l'autel de son cœur le feu de la charité, en y mettant tous les jours du bois, c'est-à-dire en l'entretenant par la méditation des choses de Dieu et par les exercices de piété. Or, bien loin que ceux qui vont à la comédie s'acquittent de ce devoir, s'ils ont encore quelque sentiment de piété, ils ne peuvent désavouer qu'elle n'éteigne et n'amortisse entièrement la dévotion. Et ainsi ils ne doivent point douter que Dieu ne les juge très coupables d'avoir fait si peu d'état de son amour, qu'au lieu de le nourrir et de tâcher de l'augmenter, ils n'aient point craint de l'éteindre ou de l'affaiblir, et qu'il ne leur impute ainsi comme un grand péché le refroidissement ou la perte de leur charité; car si la dissipation des biens du monde et de l'or terrestre par le jeu et par le luxe n'est pas un petit péché, que doit-on juger de la dissipation des biens de la grâce, et de cet or enflammé dont parle l'Écriture [a], que nous devrions acheter par la perte de tous les biens et de tous les plaisirs de la vie?

Les Pères blâment comme une témérité dangereuse la conduite de ceux qui, n'étant pas encore bien affermis dans l'amour de Dieu, s'emploient avec trop d'ardeur dans les bonnes œuvres extérieures, sous prétexte de charité, parce qu'il est difficile que l'esprit ne se dissipe beaucoup dans ces exercices : *In terrenis quippe actibus,* dit saint Grégoire, *valde frigescit animus, si necdum fuerit per intima dona solidatus :* « Si l'âme n'est fortifiée et affermie par la grâce, elle se refroidit beaucoup dans les occupations terrestres et séculières. » Quel jugement aurait-il donc fait de ceux qui, étant encore faibles, ne font pas néanmoins difficulté d'aller à la comédie, qui dissipe plus l'esprit que les plus grandes occupations, et ne peut être excusée ni par la charité, ni par le zèle, puisqu'on n'y recherche que le plaisir?

## CHAPITRE X.

Opposition de la comédie aux obligations du baptême, à ce que nous devons à Jésus-Christ, à l'esprit de pénitence et de crainte, à l'amour de la vérité.

Personne n'approuverait sans doute qu'un Chartreux allât à la comédie, parce que tout le monde voit assez l'extrême disproportion de ce divertissement avec la vie sainte dont il fait profession; mais on n'est pas choqué de même de ce que plusieurs chrétiens ne font pas difficulté d'y aller, parce qu'on ne connaît pas la sain-

(a) *Apoc.*, III, 18.

teté à laquelle ils sont obligés par le vœu de leur baptême On ne considère pas, comme dit saint Paulin [a], que par la grâce de ce sacrement ils ont été ensevelis avec Jésus-Christ, qu'ils ont fait vœu d'embrasser sa croix, de n'être plus vivants à eux-mêmes ni au monde, mais de faire vivre Jésus-Christ en eux. On ne considère pas que la vie chrétienne doit être non-seulement une imitation, mais une continuation de la vie de Jésus-Christ, puisque c'est son esprit qui doit agir en eux, et imprimer dans leurs cœurs les mêmes sentiments qu'il a imprimés dans celui de Jésus-Christ. Si on regardait la vie chrétienne par ces vues, on connaîtrait aussitôt combien la comédie y est opposée; et il ne faudrait point de raisons pour en convaincre ceux qui seraient persuadés de ces vérités capitales de notre religion, comme il n'en faut point pour convaincre un Chartreux instruit dans sa règle, que ces divertissements profanes lui sont interdits.

Pourrait-on jamais aussi se résoudre d'aller à la comédie si on pensait bien que toutes nos actions sont dues à Jésus-Christ, non-seulement comme à notre Dieu, mais comme à celui qui nous a rachetés d'un grand prix, pour nous obliger à le glorifier dans toutes nos œuvres, selon saint Paul [b]? qu'il faut que toutes nos actions soient rapportées à sa gloire, et qu'elles témoignent que nous voulons imiter Jésus-Christ crucifié, que nous aimons ce qu'il a aimé, et que nous haïssons ce qu'il a haï? et que, comme il est le principe de toutes nos bonnes œuvres, et que la grâce par laquelle nous les faisons est le fruit de sa croix, nous le devons remercier de toutes celles que son esprit nous fait faire? qu'il faut enfin que nous puissions dire véritablement que nous les faisons pour lui et par son amour? Car ne serait-ce pas se moquer de Dieu et des hommes que de dire que l'on va à la comédie pour l'amour de Jésus-Christ? Oserions-nous lui offrir cette action, et lui dire : Seigneur, c'est pour vous obéir que je veux aller à la comédie; ce sera votre esprit qui m'y conduira; ce sera vous qui serez le principe de cette action; c'est par votre croix que vous me l'avez méritée? Y a-t-il quelqu'un assez aveugle ou assez endurci pour pouvoir souffrir sans horreur l'impiété de ce langage? Et ceux mêmes qui travaillent le plus à justifier la comédie, ont-ils jamais osé offrir cette action à Dieu? Ont-ils jamais pensé à rendre grâce à Dieu de l'avoir faite? N'est-ce pas une preuve sensible que leur conscience dément leurs fausses lumières, et qu'ils sont eux-mêmes

(a) *Epist.*, XXIII, n. 18. (b) 1. *Cor.*, VI, 20.

convaincus au fond de leur cœur du mal qu'il y a dans la comédie, qu'ils tâchent de se le dissimuler par les fausses raisons que leur esprit leur fournit? Car toute action qu'on n'oserait offrir à Dieu, toute action dont l'esprit de Jésus-Christ n'est point le principe, toute action que l'on ne saurait faire pour lui obéir, toute action qui ne saurait être un fruit et un effet de sa croix, enfin toute action dont on n'oserait le remercier, ne peut être bonne ni permise à un chrétien.

En quelle qualité un chrétien pourrait-il prendre part à ce divertissement profane? Car s'il se considère comme pécheur, il doit reconnaître qu'il n'y a rien de plus contraire à cet état qui l'oblige à la pénitence, aux larmes et à la fuite des plaisirs, que la recherche d'un divertissement aussi vain et aussi dangereux que celui-là. S'il se considère comme enfant de Dieu, comme membre de Jésus-Christ, illuminé par sa vérité, enrichi de ses grâces, nourri de son corps, héritier de son royaume, il doit juger qu'il n'y a rien de plus indigne d'une si haute qualité que de prendre part à ces folles joies des enfants du siècle.

Il est clair aussi que l'âme ne saurait conserver une véritable piété sans le secours d'une crainte salutaire, qu'elle conçoit à la vue des dangers dont elle est environnée. Elle ne peut ignorer la puissance et la malice de ses ennemis qui font la ronde autour d'elle pour la dévorer, comme parle l'Écriture [a]. Elle sait, comme dit saint Paulin, que toutes les créatures corporelles qui attirent nos cœurs par l'entremise de nos yeux, sont autant de filets dont le diable se sert pour nous prendre, autant d'épées dont il tâche de nous percer le cœur. Elle sait qu'elle marche au milieu de ses ennemis et de mille piéges, et qu'elle y marche sans lumière et sans force, parce qu'elle ne voit que ténèbres dans son entendement, que faiblesse dans sa volonté, que révolte dans ses sens. L'expérience de tant d'âmes qui se perdent à ses yeux, et le dérèglement général qui règne partout, lui fait connaître qu'il n'y a rien de plus rare que la vertu chrétienne, rien de plus facile que de se perdre, rien de plus difficile que de se sauver. Comment pourrait-elle donc allier avec une crainte si juste des maux effroyables qui la menacent, les vaines réjouissances du monde, et repaître son esprit des chimères dont les comédies le remplissent? N'est-il pas visible que comme l'effet naturel de la comédie est d'étouffer cette crainte si salutaire, aussi l'effet de cette crainte doit être d'étouffer

(a) 1. *Pet.*, v, 8.

le désir d'un divertissement si dangereux, et de faire conclure à l'âme qu'elle a bien d'autres choses à penser et à faire dans ce monde, que d'aller à la comédie; que le temps que Dieu lui donne est trop précieux pour le perdre malheureusement dans ces vains amusements. De sorte que, lorsqu'elle s'y abandonne, il faut que ce soit en s'aveuglant elle-même, en perdant le souvenir de ses dangers, et en étouffant ainsi cette disposition par laquelle le Saint-Esprit entre dans le cœur, et qu'il y entretient presque toujours dans cette vie, où la charité est rarement assez parfaite pour n'avoir plus besoin du secours qu'elle tire de la crainte.

Enfin, un des premiers effets de la lumière de la grâce étant de découvrir à l'âme le vide, le néant et l'instabilité de toutes les choses du monde, qui s'écoulent et s'évanouissent comme des fantômes, et de lui faire voir en même temps la grandeur et la solidité des biens éternels, cette disposition doit produire d'elle-même une aversion particulière pour les comédies, parce qu'elle y voit un vide et un néant tout particulier; car si toutes les choses temporelles ne sont que des figures et des ombres, en quel rang doit-on mettre les comédies qui ne sont que les ombres des ombres, puisque ce ne sont que de vaines images des choses temporelles, et souvent de choses fausses?

Si le péché a donc ouvert les yeux aux hommes pour leur faire voir les vanités du monde avec plaisir, la grâce du christianisme, en ouvrant les yeux de l'âme pour les choses de Dieu, les doit fermer pour les choses séculières, par un aveuglement beaucoup plus heureux que cette vue misérable que le péché nous a procurée. C'est aussi cet aveuglement salutaire que le prophète demandait à Dieu, selon saint Paulin[a], lorsqu'il dit : « Empêchez mes yeux de voir la vanité, » et que le Seigneur préfère aux yeux clairvoyants des Juifs, lorsqu'il leur dit : *Si cœci essetis, non haberitis peccatum*[b] : « Si vous étiez aveugles, vous n'auriez point de péché. »

Si nous sommes donc obligés, en qualité de chrétiens, de demander à Dieu qu'il nous rende aveugles pour toutes les folies du monde, dont la comédie est comme l'abrégé, et qu'il nous en imprime la haine et l'aversion dans le cœur, comment pourrons-nous croire qu'il nous soit permis de repaître nos yeux de ces vains spectacles, et de mettre notre contentement dans ce qui doit être l'objet de notre aversion et de notre horreur?

(a) *Ps.* CXVIII, 37. (b) *Ib.* (c) *Joan.*, IX, 41.

# NOTES.

Note 1, page 437. — Ce Traité de la Comédie est une réponse à Hédelin, abbé d'Aubignac, qui avait fait l'apologie des spectacles dans sa *Pratique du théâtre*. Il fut publié en 1659 et réimprimé à la suite des *Visionnaires*, Liége, 1667, in-12, p. 452 et suiv. Nicole est revenu sur le même sujet dans ses *Pensées sur les spectacles* qui font partie du cinquième volume des *Essais de morale*. Ceux qui voudraient étudier plus à fond la question liront avec intérêt le livre curieux de Desprez de Boissy, *Lettres sur les spectacles, avec une histoire des ouvrages pour ou contre les théâtres*, septième édition, Paris, 1780, 2 vol. in-12.

Note 2, page 437. — « Que fait un acteur, lorsqu'il veut jouer naturellement une passion, que de rappeler autant qu'il peut celles qu'il a ressenties, et que, s'il était chrétien, il aurait tellement noyées dans les larmes de la pénitence, qu'elles ne reviendraient jamais à son esprit, ou n'y reviendraient qu'avec horreur ; au lieu que, pour les exprimer, il faut qu'elles lui reviennent avec tous leurs agréments empoisonnés et toutes leurs grâces trompeuses. » Bossuet, *Lettre au P. Caffaro*, *OEuv. compl.*, Versailles, 1818, t. XXXVII, p. 513.

Note 3, page 439. — Bossuet a commenté ce chapitre avec son éloquence ordinaire dans la lettre que nous venons de citer. « Puisqu'on croit tout sauver par l'honnêteté nuptiale, il faut dire qu'elle est inutile en cette occasion... On commence par se livrer aux impressions de l'amour ; le remède des réflexions ou du mariage vient trop tard : déjà le faible du cœur est attaqué s'il n'est vaincu ; et l'union conjugale, trop grave et trop sérieuse pour passionner un spectateur qui ne cherche que le plaisir, n'est que par façon et pour la forme dans la comédie. » — « Qui étale dans le mariage cette impression de beauté qui force à aimer et qui tâche à la rendre aimable et plaisante, veut rendre universelle et plaisante la complaisance et la révolte des sens. C'est néanmoins à cet ascendant de la beauté qu'on fait servir, dans les comédies, les âmes qu'on appelle grandes : ces doux et invincibles penchants de l'inclination, c'est ce qu'on veut rendre aimable ; c'est-à-dire qu'on veut rendre aimable une servitude qui est l'effet du péché, qui porte au péché et qu'on ne peut mettre sous le joug que par des combats qui font gémir les fidèles mêmes au milieu des remèdes. » *Ibid.*, p. 516, 518.

Note 4, page 444. — Corneille, *Examen de Théodore*.

Note 5, page 446. — *Théodore*, acte II, scènes II et IV.

Note 6, page 446. — *Le Cid*, acte III, scène IV.

Note 7, page 447. — *Le Cid*, acte I, scène VIII.

Note 8, page 447. — *Le Cid*, acte I, scène IX.

Note 9, page 448. — *Horace*, acte IV, scène III.

Note 10, page 449. — *Horace*, acte IV, scène V.

Note 11, page 453. — « Parmi ces commotions, qui peut élever son cœur à Dieu ? Qui ose lui dire qu'il est là pour l'amour de lui et pour lui plaire? Qui ne craint pas, dans ces folles joies et dans ces folles douceurs, d'étouffer en soi l'esprit de prière et d'interrompre cet exercice qui, selon la parole de Jésus-Christ, doit être perpétuel dans un chrétien, au moins en désir dans la préparation du cœur ? » Bossuet, *Lett. au P. Caffaro*, ibid., p. 523.

---

# PENSÉES

SUR

# DIVERS SUJETS DE MORALE.

---

## I. *Modérés contredisants.*

Il n'y a point de personnes plus contredisantes et plus contredites que celles qui sont les plus modérées dans leurs sentiments. Cela paraît étrange, et est pourtant vrai. La raison en est que la plupart du monde se jette dans l'excès, ou en blâmant, ou en approuvant, d'où il arrive que les personnes modérées qui ne louent rien, et qui ne blâment rien avec excès, mais qui souvent approuvent le bien et blâment le mal dans les mêmes personnes, se trouvent presque toujours contraires au jugement des autres.

## II. *Deux sortes de modération.*

Il y a une modération de langage et une modération de sentiments, et ce sont deux qualités très différentes; car souvent ceux qui sont dans des sentiments justes et modérés ne sont point modérés dans leurs discours, et y font paraître plus de chaleur qu'il ne faut. Et, au contraire, il arrive souvent que des personnes dont les sentiments sont très injustes et très excessifs, ne laissent pas d'être modérées dans leurs paroles, ce qui ne sert qu'à les abuser, en leur faisant prendre cette modération apparente pour une véritable modération de sentiment.

## III. *Supprimer son esprit.*

Il faut éviter de faire trop paraître son esprit. Avoir tant d'esprit n'est pas une qualité aimable; elle attire souvent l'envie ou la haine, au lieu de l'affection, et insensiblement nous aimons moins ces personnes qui nous oppriment par leur esprit. Il faut donc tâcher que la principale qualité qui éclate en nous soit la bonté,

et que notre esprit ne serve qu'à la faire paraître; car la bonté est une qualité vraiment aimable, parce qu'elle ne choque point la concupiscence, et n'imite point la vanité et la jalousie.

### IV. *Ébullitions d'esprit.*

Il y a des personnes qui ont des ébullitions d'esprit, comme il y en a qui ont des ébullitions de sang, c'est-à-dire que leur esprit paraît partout. Cela m'incommode : je n'aime pas ceux qui m'avertissent si fort de ma bêtise; ils ne peuvent me communiquer leur esprit, qu'en ai-je donc à faire? Voilà le sentiment naturel de la malignité humaine. S'il a tant de bien, qu'il dîne deux fois, disent les pauvres superbes dans leurs proverbes; s'il a tant d'esprit, qu'il s'en serve comme il pourra, dit l'orgueil humain. Il est vrai que c'est là le sentiment de l'orgueil; mais il est de la charité et de l'humilité de ne le pas incommoder.

### V. *On a besoin de vérité et de condescendance.*

Nous avons tous besoin d'être trompés, et qu'on ne nous dise pas nos défauts, et nous avons aussi besoin qu'on nous les dise. Ne vouloir point de condescendance, c'est ne connaître pas qu'on est faible. Ne vouloir point qu'on nous dise la vérité, c'est vouloir demeurer dans la faiblesse. Il faut donc que la vérité soit tempérée de condescendance.

### VI. *Crainte de la mort.*

Il n'y a rien de plus inutile que les efforts que font les philosophes païens, et ceux qui raisonnent en païens, comme Montaigne, pour délivrer les hommes de la crainte de la mort.

Cette crainte, qu'ils considèrent comme un des plus grands maux de la vie, est ce qui travaille le moins la plupart des hommes. Qu'on jette les yeux sur les pauvres qui font les trois quarts du monde, on n'en trouvera point qui pensent à la mort avec grand effroi.

La plupart des riches même sont très peu frappés de cette crainte, et comme ils regardent toujours la mort comme éloignée, ils la regardent aussi avec assez de froideur.

Ensuite les maladies qui les surprennent portent avec elles les remèdes de cette crainte, par l'affaiblissement de l'esprit qu'elles

causent, qui dispose mieux à recevoir la mort sans frayeur que toutes les raisons d'Epictète et de Sénèque.

Ce n'est pas même un bien que de procurer aux hommes le mépris de la mort; il est dangereux d'en bannir la crainte de l'esprit du commun des hommes, parce que l'amour du bien est trop faible pour les retenir dans l'ordre.

Tant s'en faut que l'on doive considérer la crainte de la mort dans le commun du monde comme un défaut que l'on doive déraciner; on doit, au contraire, considérer l'indifférence avec laquelle ils la regardent comme un de leurs plus grands maux, qu'il faut tâcher de détruire par une crainte salutaire de la mort. Car c'est une chose effroyable de voir des hommes condamnés à la mort, et prêts d'entrer par la mort dans un état éternel, l'envisager avec si peu d'effroi, former des desseins si vastes, jouir si tranquillement de leurs plaisirs criminels, et travailler avec tant d'empressement à acquérir des biens dont ils jouiront si peu.

### VII. *Punitions du péché nécessaires après le péché.*

Toutes les punitions du péché sont tellement utiles aux hommes qu'ils ne pourraient subsister sans ces punitions dans cet état de corruption.

Que serait-ce du monde, si les hommes étaient immortels, et jusqu'à quel point porteraient-ils leur insolence et leur tyrannie? Si la mort était agréable, ils se feraient tous mourir. Si les maladies n'étaient douloureuses, ils se feraient tous malades. Si les vices n'étaient point suivis d'incommodités, ils s'y plongeraient sans mesure. S'ils ne s'incommodaient point en mangeant, ils mangeraient toujours. Si l'homme était impassible, il ne craindrait rien. Il faut donc qu'il meure, qu'il meure avec douleur, que les maladies le tourmentent, que ses vices soient punis, qu'il soit sujet à souffrir la douleur, qu'il ait sujet de craindre la douleur et la mort.

Il est donc vrai de dire que les hommes sont si déréglés qu'ils sont incapables de subsister dans l'état où Dieu les a formés, et que ç'a été non-seulement par un effet de sa justice, mais aussi de sa miséricorde, qu'il les a assujettis à toutes les misères qu'ils ressentent.

### VIII. *Difficile à juger de ce qui est ou possible ou impossible.*

Il semble que l'ignorance où les hommes sont de la puissance

de la nature leur ôte tout droit de définir ce qui est possible ou impossible, puisque, pour le faire, il faut savoir toute l'étendue des causes et tous les ressorts qui composent les machines des corps.

Combien y a-t-il de choses qui nous eussent paru impossibles, si l'expérience ne nous avait fait voir qu'elles sont possibles?

Qui eût dit qu'avec un peu de poudre on ferait sauter des montagnes? qu'en frottant une aiguille à une pierre, elle acquerrait la propriété de se tourner toujours vers le pôle? que de raisons on aurait trouvées pour montrer que cela était impossible?

Qui n'aurait jamais vu l'opération que les chimistes appellent précipitation, n'appellerait-il pas impossible la promesse que ferait un chimiste de séparer en un moment toutes les parties du corail, des perles ou de l'or, répandues dans une quantité d'eau, et liées avec toutes les parties de cette eau? De quel agent, dirait-il, se pourrait-on servir, et le moyen de trouver assez de couteaux pour séparer ce nombre infini de parties confuses? Mais nonobstant toutes ces belles raisons, une goutte d'une certaine matière en fera l'effet.

Qui sait de même s'il n'y a point quelque liqueur dans la nature capable de faire précipiter toutes les humeurs étrangères qui chargent le corps? La nature peut bien former un foie, une ratte, un poumon dans le ventre des mères, de je ne sais quelle matière; pourquoi ne pourra-t-elle pas, avec une autre matière, reformer ce qu'il y a de gâté dans ce foie, dans cette ratte, dans ce poumon?

### IX. *Le bonheur n'est sensible que par la délivrance du mal.*

Le bonheur ne nous est guère sensible en cette vie que par la délivrance du mal. Nous n'avons pas de biens réels et positifs. Heureux celui qui voit le jour, dit un aveugle! mais un homme qui voit clair ne le dit plus. Heureux celui qui est sain, disent les malades : quand ils sont sains, ils ne sentent plus le bonheur de la santé.

### X. *Des plaisirs. Jugement des* Essais *de Montaigne.*

Il y a deux manières de s'abandonner aux plaisirs : l'une brutale, et l'autre philosophique. L'une, toute sensuelle, parce qu'elle n'a point d'autre principe que l'attrait des sens; l'autre, raison-

nable, parce qu'elle a pour principe la raison, quoique corrompue et déréglée.

La recherche des plaisirs qui ne vient que des sens emporte la raison, mais elle ne l'étouffe pas, et elle est quelquefois assez éclairée pour voir la bassesse de ces plaisirs en même temps qu'elle s'y laisse emporter.

Cette passion brutale a plusieurs remèdes dans la nature même. La satiété qui accompagne la jouissance produit souvent le dégoût; la vanité humaine nous en détache par le mépris qui est joint à cette sorte de vie; enfin l'intérêt, l'ambition, la philosophie sont quelquefois capables de nous en détourner.

Mais la seconde manière de s'abandonner aux plaisirs est infiniment plus dangereuse, lorsque c'est la raison même qui nous livre aux sens, et c'est ce qui arrive à certains esprits qui ont assez de lumière pour reconnaître qu'il n'y a rien de solide en tout ce que les hommes estiment, et que les grandes charges, les grands desseins, la science, la réputation, et toutes les autres choses semblables, n'ont qu'un faux éclat et une véritable misère.

Car lorsque l'on demeure dans cette connaissance, que l'on ne s'en sert pas pour penser sérieusement à une autre vie, elle nous rejette insensiblement dans la vie sensuelle, parce que nous faisant concevoir du mépris et du dégoût pour toutes les occupations laborieuses des hommes, et pour la sagesse même considérée comme bornée dans l'étendue de cette vie, elle nous fait regarder les plaisirs comme ayant quelque chose de plus réel et de plus solide.

C'est ce que Dieu a voulu dépeindre d'une manière admirable dans plusieurs endroits du livre de l'Ecclésiaste. Le Sage y représente d'abord cette première recherche des plaisirs qui vient des sens : « J'ai dit en moi-même. Je prendrai toutes sortes de délices, et je jouirai des biens; » *Dixi ergo in corde meo, Vadam et affluam deliciis, et fruar bonis* [a]. C'est ce que la volupté suggère à l'esprit des jeunes gens.

Mais lorsqu'ils ont du jugement et du courage, ils s'en dégoûtent aussitôt, et c'est ce qui est marqué par les paroles qui suivent : *Et vidi quod hoc quoque esset vanitas, et reputavi errorem :* « Et j'ai reconnu que cela même n'était que vanité, et je l'ai regardé comme une folie. »

C'est ce qui leur fait prendre la résolution de s'appliquer à quelque chose de plus solide : *Cogitavi in corde meo abstrahere à vino*

(a) Chap. I.

*carnem meam, ut animum meum transferrem ad sapientiam*[a] : « J'ai pensé en moi-même de retirer ma chair de ces voluptés pour porter mon esprit à la sagesse. »

C'est de ce motif que naissent les grands ouvrages : *magnificavi opera mea*[a] ; les grands bâtiments : *ædificavi domos ;* l'amas des richesses : *coacervavi mihi argentum*[b].

Mais ensuite la raison venant à considérer le peu de fruit qu'elle tire de toutes ces choses, les peines qui les accompagnent, et que tout cela ne la peut garantir de la mort, lorsqu'elle n'est pas éclairée par une autre lumière, elle ramène l'homme au lieu même d'où elle l'avait tiré, et elle lui fait embrasser par raison et par désespoir cette vie brutale dont elle l'avait éloigné.

*Quid enim proderit homini de universo labore suo*[c] *et afflictione spiritûs, quâ sub ole cruciatur*[d] *? Cuncti dies ejus doloribus et arumnis pleni sunt, nec per noctem mente requiescit : et hoc nonne vanitas*[e] *? Nonne melius et comedere et bibere, et ostendere animæ suæ bona de laboribus suis ?* « Car que retirera l'homme de tout son travail, et de l'affliction d'esprit avec laquelle il se tourmente sous le soleil ? Tous les jours sont pleins de douleur et de misère, et il n'a point de repos dans son âme, même pendant la nuit. Et n'est-ce pas là une vanité ? Ne vaut-il pas mieux manger et boire, et faire goûter à son âme du fruit de ses travaux ? »

On peut dire que ce dernier degré comprend tout le livre et tout l'esprit de Montaigne. C'est un homme qui, après avoir promené son esprit par toutes les choses du monde, pour juger ce qu'il y a en elles de bien et de mal, a eu assez de lumière pour en reconnaître la sottise et la vanité.

Il a très bien découvert le néant de la grandeur et l'inutilité des sciences ; mais comme il ne connaissait guère d'autre vie que celle-ci, il a conclu qu'il n'y avait donc rien à faire qu'à tâcher de passer agréablement le petit espace qui nous en est donné.

Ainsi, comme le Saint-Esprit a jugé si important de nous faire connaître l'aveuglement de notre raison, lorsqu'elle est privée de la lumière de la foi, qu'il a voulu nous représenter ses égarements dans un livre canonique pour nous faire estimer davantage le bien inestimable qu'il nous a fait de nous donner la connaissance du véritable bonheur de l'homme, de même il semble qu'on puisse tirer quelque utilité du livre de Montaigne, puisqu'il représente très naïvement les mouvements naturels de l'esprit

(a) *Eccles.*, I, 3. (b) *Ib.*, 4. (c) *Ib.*, 8. (d) *Ib.*, II, 12. (e) *Ib.*, 23. (f) *Ib.*, 24.

humain, ses différentes agitations, ses démarches pleines de tiédeur, et la fin brutale où il se réduit après avoir bien tourné de tous côtés.

Dans ce misérable état, l'âme ne s'attache point aux plaisirs par l'estime qu'elle en fait, mais par le mépris et le dégoût qu'elle a de toutes les autres choses. C'est une espèce de désespoir qui l'y porte, et ce n'est pas tant pour en jouir que pour y noyer ses déplaisirs et ses tristesses.

Cet état est sans remède dans la nature, parce qu'il est impossible de l'en tirer, en lui proposant les biens du monde, puisqu'elle ne s'y est plongée que par le mépris qu'elle fait de ses biens, et par l'expérience qu'elle a de leur vanité.

Ainsi la brutalité est le commencement et la fin de l'homme corrompu, et les sens et la raison s'accordent dans l'extinction de la raison.

### XI. *Vanité, assaisonnement de la plupart des choses.*

La vanité est un assaisonnement général qui rend agréable la plupart des choses auxquelles on prend plaisir dans le monde. Et qui en aurait ôté cette vue des jugements des hommes, dont elle nourrit l'amour-propre et l'orgueil des hommes, on trouverait qu'elles seraient sans goût et sans plaisir, ou du moins incapables d'être recherchées avec une attache violente.

C'est pourquoi il est inutile, pour reconnaître ce qu'il y a de réel dans les choses qui nous plaisent, et que les hommes recherchent avec passion, d'en séparer ce que la vanité y mêle, c'est-à-dire d'en retrancher autant que l'on peut ce plaisir trompeur et imaginaire, qui naît de la vue de ces jugements; et le meilleur moyen de le faire, est de regarder quelle serait la disposition des hommes à l'égard de ces objets, s'ils étaient seuls au monde.

Croit-on, par exemple, qu'un homme qui serait seul, prît la peine de courir tout un jour après un cerf ou après un lièvre, avec mille peine et mille fatigues, en pouvant facilement le tuer d'un coup de fusil? Je ne le crois pas; donc la chasse n'est pas un plaisir naturel qui naisse de l'action même. Ce n'est pas ce cerf ou ce lièvre qui nous divertit, mais une infinité d'idées et de fantaisies que nous y joignons.

Personne ne voudrait chasser à condition de ne s'entretenir jamais de la chasse; c'est donc cet entretien qui nous plaît, et cet entretien nous plaît, parce qu'il marque nos pensées, qui sont la nourriture ordinaire des pensées des autres.

Un homme ne s'habillerait jamais richement tout seul; donc la magnificence des habits ne nous plaît pas d'elle-même, et ce que nous y aimons, est qu'elle excite dans l'esprit des autres des pensées d'estime, de respect et d'amour pour nous. Les hommes se contentent ordinairement de l'estime et du respect; les femmes veulent l'amour.

Le manger paraît un plaisir plus réel, et les hommes sont capables de s'y attacher avec excès, quand ils seraient tout seuls; et néanmoins il s'y mêle beaucoup de cette vue des jugements et des pensées des autres; car, de cent hommes qui s'enivrent en compagnie, il n'y en a pas deux qui s'enivrassent tout seuls. On s'excite les uns les autres; on se repaît non-seulement des viandes, mais de l'idée que les autres ont que nous y prenons plaisir.

Il paraît par là qu'il y a peu de mortifications qui égalent la solitude actuelle, parce qu'elle sépare la vue de toutes les vaines pensées des hommes, et qu'elle nous donne ainsi lieu d'appliquer notre esprit à ce qu'il y a de réel dans toutes les choses du monde; et comme il n'y a rien de réel, elle nous porte d'elle-même à Dieu, en qui seul on peut trouver un bien digne d'occuper un cœur séparé de la vue des pensées des hommes.

Jamais solitaire ne s'amusa à dresser un jardin avec des allées bien compassées; elles sont donc faites pour les autres, et non pas pour nous.

## XII. *Les beautés de la nature plus estimables que celles de l'art.*

Ceux qui savent estimer les choses leur juste prix ne trouvent point de lieux laids, car on voit en tous lieux le ciel et la terre, qui sont des spectacles capables de les remplir d'admiration. Ils ne se mettent guère en peine d'y ajouter les embellissements de l'art, parce qu'ils y trouvent peu de beauté en comparaison de ces grands objets qui les occupent et qui leur suffisent. Ils se plaisent même davantage dans un bois sauvage et épais, que dans les lieux les plus ornés, parce qu'ils n'y voient rien qui les fasse souvenir des hommes, et rien qui ne les fasse souvenir de Dieu.

Les gens du monde, au contraire, ne se plaisent que dans les ouvrages des hommes. Un lieu sauvage leur paraît hideux et insupportable. Il leur faut des parterres bien dressés, des palissades bien taillées, des allées bien droites, et d'autres bagatelles de cette nature. Ils ne savent pas se consulter eux-mêmes et apprendre de leur cœur que toutes ces choses n'ajoutent rien d'elles-mêmes

à leur plaisir, et que tout ce qu'elles y contribuent ne vient que de leur vanité. Car la raison pour quoi les gens du monde aiment tous les ornements de l'art, et sont si peu touchés des beautés de la nature, c'est qu'ils voient bien que ceux qui ne sont pas riches comme eux ne sont pas capables de les avoir : ainsi ces choses artificielles les distinguent du commun du monde. Il est permis à chacun de demeurer dans un bois, mais il n'y a que les riches qui puissent avoir des parterres.

### XIII. *Ce qui nous trompe en comparant les avantages des conditions.*

Ce qui nous trompe dans la comparaison de l'avantage des conditions, c'est que nous nous transportons en une autre condition avec les passions de la nôtre, sans nous revêtir de celles qui sont attachées à cette condition. C'est ce qui fait que nous la croyons plus avantageuse, parce qu'elle serait telle, en effet, si ceux qui la possèdent n'avaient point d'autres passions que celles que nous avons. Mais il n'en est pas ainsi : chaque condition a ses passions, ou plutôt le fond de cupidité que nous avons en nous se répand selon la mesure des conditions dans lesquelles il se trouve; il s'étend et se déborde quand il trouve plus de place; il se resserre quand il en a moins, et nous fatigue presque également en tout état.

Ce n'est donc pas par la satisfaction des passions qu'il faut juger du bonheur des états, puisqu'elles sont presque aussi peu satisfaites en un état que dans un autre, mais par d'autres considérations plus essentielles.

### XIV. *Dieu nous fait un grand honneur de nous employer à défendre la vérité.*

La vérité étant Dieu même et ayant une force invincible, contre laquelle tous les efforts des hommes ne peuvent rien, elle n'a pas besoin de leur secours, elle subsiste par elle-même, elle les soutient, et n'est point soutenue par eux. Ce n'est donc que par charité que Dieu a obligé les hommes de confesser et de défendre la vérité; c'est un honneur infini qu'il leur a fait; mais ils s'en rendent bien indignes s'ils se fâchent des occasions de confesser la vérité qui se présentent, s'ils sont en colère contre ceux qui les y engagent, s'ils le font avec chagrin, avec crainte, avec tristesse, et

non pas avec cette joie spirituelle que nous doit donner la promesse que Jésus-Christ nous fait, qu'il confessera devant son père ceux qui l'auront confessé en ce monde[a].

### XV. *Pourquoi on prend le parti des maltraités.*

La raison qui fait que plusieurs personnes prennent le parti de ceux qui sont maltraités, quoique justement, est qu'ils ne voudraient pas qu'on les traitât de la sorte, s'ils étaient en la place de ces gens-là. C'est un mauvais usage d'une sainte règle : *Alteri ne feceris quod tibi fieri non vis* ; « Ne faites point à un autre ce que vous ne voulez pas que l'on vous fasse, » qu'ils entendent d'une fausse manière, en ne voulant pas que l'on fasse aux autres ce qu'ils ne voudraient pas, selon leur cupidité, qu'on leur fît à eux-mêmes.

### XVI. *La solitude désagréable, et pourquoi?*

Les hommes aiment à penser et à penser à eux d'une certaine manière, en jugeant qu'on les estime, qu'on les honore, qu'ils sont grands, puissants. C'est pourquoi la conversation et la vue du monde est si agréable ; car cela vient de ce qu'elle excite des pensées de cette nature.

Au contraire, la solitude est désagréable à la plupart des gens, parce qu'elle ne leur fournit pas assez de pensées qui leur plaisent. La nature est déplaisante à beaucoup de monde, parce que les images qu'elle fournit, n'étant pas aidées de la voix et de mille autres circonstances qui accompagnent la parole, elles sont trop sombres et trop obscures.

Pour se plaire donc dans les forêts, il faut entendre le langage des forêts ; car toutes les créatures ont un langage, c'est-à-dire qu'elles peuvent exciter des pensées. Ceux en qui elles en excitent suffisamment peuvent se plaire dans la solitude, et ils s'y plaisent d'autant plus innocemment, que ces images qu'elle leur fournit leur représentent plutôt la grandeur de Dieu que leur propre grandeur, et qu'elles leur parlent peu d'eux-mêmes et beaucoup de Dieu : c'est l'avantage de la solitude.

### XVII. *La mauvaise manière de reprendre les écrits.*

Ceux qui disent en général qu'il y a des fautes dans des écrits

(a) Matth., x, 34.

de certaines personnes sans les particulariser, ont trop bonne et trop mauvaise opinion des auteurs de ces écrits. Ils l'ont trop bonne, s'ils croient qu'ils ne soient point un peu blessés de ces répréhensions vagues, et trop mauvaise, s'ils les jugent incapables de souffrir qu'on les avertisse de leurs fautes en particulier.

### XVIII. *Peu de vertu à souffrir les avertissements de bonne grâce.*

Il faut une assez grande vertu pour souffrir en patience les avertissements et les répréhensions, quand on les fait de mauvaise grâce, devant le monde, et sans nous y avoir préparés; mais il ne faut qu'une vertu fort commune, ou plutôt il n'en faut point du tout, et il suffit d'être raisonnable pour souffrir que l'on nous avertisse en secret, avec charité, avec préparation, de quelques défauts, principalement si ce ne sont pas des défauts de mœurs, mais des défauts d'écrits qui dépendent du jugement public.

### XIX. *Esprits de mouche.*

Il y a des gens qui ne font qu'effleurer les matières et qui s'y promènent comme des mouches; ils n'approfondissent rien; d'autres, au contraire, laissent des traces et cavent ce qu'ils manient.

### XX. *Fausse éloquence.*

L'éloquence ne doit pas seulement causer un sentiment de plaisir, mais elle doit laisser le dard dans le cœur.

C'est un mauvais discours que celui dont on ne retient rien.

### XXI. *L'abondance de lumière est différente de la justesse.*

Ce sont deux qualités différentes d'esprit que d'avoir beaucoup de lumière et de bien juger des choses; l'une vient d'une fertilité qui produit beaucoup de pensées par la comparaison de divers objets qui se présentent à l'esprit; l'autre, d'une exactitude qui fait examiner ces pensées avec plus d'attention et de pénétration. Les terres qui portent le plus de vin ne portent pas toujours le meilleur.

La stérilité qui paraît dans quelques esprits vient quelquefois de leur jugement, qui retranche une infinité de pensées, et qui, prenant les choses par la voie naturelle, ne s'écarte point tant en d'autres détours plus longs et moins naturels.

Les esprits abondants voient tout ce qui est à l'entour de leur objet. Les esprits pénétrants voient tout ce qui est dans cet objet.

### XXII. *Ce qui est mauvais selon Dieu est absolument mauvais.*

La raison des faux jugements que l'on fait, est que l'on a deux règles pour juger des choses. Cela est bon, dit-on, selon le monde, mais mauvais selon Dieu; mais ce qui n'est bon que selon le monde, n'est pas bon; pourquoi donc y attacher cette idée trompeuse de bonté qui nous séduit? Que n'appelle-t-on simplement mauvais ce qui est tel en effet?

On n'en use pas ainsi à l'égard du monde, et l'on y parle fort proprement, parce qu'on a toujours en vue la règle par laquelle on juge des biens et des maux du monde.

On ne dit pas que ceux qui occupent les places d'honneur et les premiers rangs dans le monde sont misérables, quoiqu'ils le soient en effet, parce que leur emploi les conduit aux biens de la concupiscence. Or, pourquoi donc n'estimons-nous pas les personnes heureuses ou malheureuses à proportion qu'elles sont dans un genre de vie plus favorable ou plus contraire à leur bien spirituel? puisque ces discours qui béatifient les riches contribuent à les séduire, les gens de bien doivent les éviter.

### XXIII. *Dispositions où l'on doit être à l'égard des maux d'imprudence.*

Faut-il être plus affligé des maux qui nous arrivent par notre imprudence que de ceux où nous ne nous pouvons rien reprocher? Oui, sans doute, puisque notre imprudence doit nous être un sujet de douleur, et que les maux comme maux doivent nous être plutôt un sujet de joie.

Il faut pourtant prendre garde qu'il y a deux choses dans les fautes qui nous attirent des maux; il y a le péché, en tant qu'il offense Dieu, et l'humiliation qui nous revient de notre péché devant les hommes. A la bonne heure que nous nous affligions du péché en soi; mais pour l'humiliation qui nous en revient devant les hommes, ce n'est point un mal, c'est plutôt une chose que nous devons aimer et dont nous devons être bien aises.

L'imprudence est un mal; la réputation d'imprudence n'est pas un mal, c'est un juste jugement que l'on fait de nous, qui fera que l'on nous dispensera à l'avenir de prendre part à des affaires que nous pourrions gâter, ce qui n'est pas un petit bien.

Il arrive donc souvent que le ressentiment vif que l'on a de ces fautes d'imprudence qui attirent des maux ne naît pas de l'offense de Dieu, mais de l'humiliation qui nous en revient, et de ce que nous sommes privés par là de cette consolation humaine de n'avoir point contribué à notre mal.

Lorsque nous sommes affligés de quelque mal que nous nous sommes attiré par notre imprudence, Dieu veut trois choses de nous : que nous acceptions le mal comme juste ; que nous acceptions l'humiliation de notre faute, comme étant encore juste ; que nous haïssions la faute, mais d'une haine tranquille, et non pleine de dépit, comme si c'était une chose bien extraordinaire et qu'il fallût s'en étonner beaucoup.

### XXIV. *Beauté de découvrir plusieurs vérités tout d'une vue.*

C'est un grand ornement dans la nouvelle manière de bâtir, que tous les appartements s'enfilent, en sorte qu'en ouvrant les portes on les découvre tous. De même c'est un grand ornement dans une pièce, quand la proposition du sujet vous fait voir en quelque sorte toute la pièce, mais d'une manière qui excite plutôt le désir de voir distinctement ce qu'elle montre, qu'elle ne le satisfait en découvrant tout ce qu'elle contient.

Ces pièces où l'on traite divers points sans liaison sont comme ces bâtiments où l'on va de chambre en chambre, et où l'on ne voit jamais plus d'une chambre à la fois.

### XXV. *Hémisphère qui borne la vue.*

Quand on marche dans la campagne, la vue se borne par un certain cercle. On a beau avancer par un endroit, le cercle avance comme nous, et l'on voit toujours autant d'espace devant soi. Les enfants s'imaginent qu'en allant, ils parviendront au bout de ce cercle, mais les hommes sages se rient de leur simplicité. Les ambitieux de même s'imaginent que, quand ils seront arrivés à un certain état, ils ne désireront plus rien ; ils se trompent comme les enfants. Le cercle se reculera, ils verront toujours de nouvelles grandeurs à acquérir, et ils croiront le pouvoir faire ; mais en considérant l'ambition dans chaque partie du temps, elle est bornée, comme j'ai dit, par un certain hémisphère comme notre vue.